امام احمد بن حنبل

از

ابو زہرہ پروفیسر آف اسلامک لاء قاہرہ یونیورسٹی مصر

مترجمہ

علامہ عمر فاروق ایم اے

مع تعارف

امام الہند حضرت مولانا ابو الکلام آزاد مرحوم

ناشر: اسلامی پبلشنگ کمپنی اندرون لوہاری دروازہ لاہور

قیمت [illegible] روپے

امام احمد بن حنبلؒ

از

ابو زہرہ پروفیسر آف اسلامک لاء قاہرہ یونیورسٹی مصر

مترجم

علامہ عمر فاروق ایم اے

مع تعارف

امام الہند حضرت مولانا ابو الکلام آزاد مرحوم

ناشر: اسلامی پبلشنگ کمپنی اندرون لوہاری دروازہ لاہور

قیمت نو روپے

فہرست مضامین

تعارف

از امام الہند حضرت مولٰنا ابو الکلام آزاد مرحوم

تیسری صدی کے اوائل میں جب فتنہ اعتزال و تعمق فی الدین اور بدعت مضلہ تکلّم بالفلسفہ و انحراف از اعتصام بالسنہ نے سر اٹھایا اور صرف ایک ہی نہیں۔ بلکہ لگا تار تین عظیم الشان فرمانرواؤں یعنی مامون معتصم اور واثق باللہ کی شمشیر استبداد و قہر حکومت نے اس فتنہ کا ساتھ دیا۔ حتیٰ کہ بقول علی بن المدینی کے فتنہ ارتداد و منع زکوٰۃ (بعہد حضرت ابوبکرؓ) کے بعد یہ دوسرا فتنہ عظیم تھا، جو اسلام کو پیش آیا، تو کیا اس وقت علماء، ائمت اور ائمہ شریعت سے عالم اسلامی خالی ہوگیا تھا؟ غور تو کرو کیسے کیسے اساطین علم و فن اور اکابر فضل و کمال اس عہد میں موجود تھے؟ خود بغداد علماء اہل سنت و حدیث کا مرکز تھا۔ مگر سب دیکھنے کے دیکھتے ہی رہ گئے۔ اور عزیمت دعوت و کمال مرتبہ وراثت نبوت و نیام حق و ہدایت فی الارض و الامت کا وہ جو ایک مخصوص مقام تھا۔ صرف ایک ہی قائم الامر اللہ کے حصہ میں آیا۔ یعنی سید المجددین و امام المصلحین، حضرت امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپنے اپنے رنگ میں سب صاحب مراتب و مقامات تھے لیکن اس مرتبہ میں تو اور کسی کا ساجھا نہ تھا۔ یہ وہ وقت تھا۔ کہ قیام سنت و دین خالص کا قیامت تک کے لئے فیصلہ ہونے والا تھا۔ اور مامون و معتصم کے جبر و قہر اور بشر مریسی اور قاضی ابن ابی داؤد جیسے جبابرہ معتزلہ کے تسلط و حکومت نے علماء حق کے لئے صرف دو ہی راستے باز رکھے تھے۔ یا اصحاب بدعت کے آگے سر جھکا دیں، اور مسئلہ خلق قرآن پر ایمان لاکر ہمیشہ کے لئے اس کی نظیر قائم کر دیں۔ کہ شریعت میں صرف اتنا ہی نہیں ہے۔ جو رسول بتلا گیا۔ بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ کہا اور کیا جا سکتا ہے، اور ہر ظن کو اس میں دخل ہے۔ ہر رائے اس پر قاضی و آمر ہے، ہر فلسفہ اس کا مالک و حاکم ہے۔ یفعل ما یشاء و یختار اور یا پھر قید خانے میں رہنا، ہر روز کوڑوں سے پیٹا جانا، اور ایسے تہ خانوں میں

بند ہوجانا۔ کہ "لا یرون فیہ الشمس ابدًا" کو قبول کرلیں۔ بہتوں کے قدم تو ابتدا ہی میں لڑکھڑا گئے۔ بعضوں نے ابتدا میں استقامت دکھلائی۔ لیکن پھر ضعف و رخصت کے گوشے میں پناہ گیر ہوگئے۔ عبد اللہ بن عمر القواریری اور حسن بن حماد امام موصوف کے ساتھ ہی قید کئے گئے تھے، مگر شدائد و محن کی تاب نہ لا سکے اور اقرار کرکے چھوٹ گئے۔ بعضوں نے روپوشی اور گوشہ نشینی اختیار کرلی۔ کہ کم سے کم اپنا دامن تو بچالے جائیں۔ کوئی اس وقت کہتا تھا لیس هذا زمان حدیث، انما هذا زمان بکاء وتضرع ودعاء کدعاء الغریق یعنی یہ زمانہ درس و اشاعت علوم و سنت کا نہیں ہے یہ تو وہ زمانہ ہے۔ کہ بس اللہ کے آگے تضرع و زاری کرو اور ایسی دعائیں مانگو۔ جیسے سمندر میں ڈوبتا ہوا شخص دعا مانگے۔ کوئی کہتا تھا۔ "احفظوا لسانکم دعا جلوا قلبکم وخذ واما تعرفوا ودعوا ما تنکروا۔ اپنی زبانوں کی نگہبانی کرو اپنے دل کے علاج میں لگ جاؤ۔ جو کچھ جانتے ہو، اس پر عمل کئے جاؤ۔ اور جو برا ہو۔ اس کو چھوڑ دو! کوئی کہتا هذا زمان السکوت وملازمة البیوت" یہ زمانہ خاموشی کا زمانہ ہے اور اپنے اپنے دروازوں کو بند کرکے بیٹھ رہنے کا۔ جب کہ تمام اصحاب کار کا طریق کا یہ حال ہو رہا تھا اور دین الخالص کا بقاء و قیام ایک عظیم الشان قربانی کا طالب گار، تو غور کرو۔ کہ صرف امام موصوف ہی تھے۔ جن کو فاتح و سلطان عہد ہونے کا شرف حاصل ہوا، انہوں نے نہ تو دعاوت فتن و بدعت کے آگے سر جھکایا۔ نہ روپوشی و خاموشی و کنارہ کشی اختیار کی اور نہ صرف بند حجروں کے اندر دعاؤں اور مناجاتوں پر قناعت کرلی۔ بلکہ دین خالص کے قیام کی راہ میں اپنے نفس و وجود کو قربان کر دینے اور تمام خلف امت کے لئے ثبات و استقامت علی السنۃ کی راہ کھول دینے کے لئے بحکم فاصبر واکما صبر اولوا العزم من الرسل، اٹھ کھڑے ہوئے۔ ان کو قید کیا گیا، قید خانے میں چلے گئے۔ چار چار بوجھل بیڑیاں پاؤں میں ڈالی گئیں، پہن لیں۔ اسی عالم میں بغداد سے طرطوس لے چلے، اور حکم دیا گیا کہ بلا کسی مدد کے اونٹ پر خود ہی سوار ہوں، اور خود ہی اونٹ سے اتریں۔ اس کو بھی قبول کرلیا۔ بوجھل بیڑیوں کی وجہ سے

ہل نہیں سکتے تھے۔ اٹھتے تھے گر پڑتے تھے۔ عین رمضان المبارک کے عشرہ اخیر میں جس کی طاعت اللہ کو تمام دنوں کی طاعات سے زیادہ محبوب ہے۔ بھوکے پیاسے جلتی دھوپ میں بٹھائے گئے اور اس پیٹھ پر جو علوم و معارف نبوت کی حامل تھی' لگاتار کوڑے اس طرح مارے گئے کہ ہر جلاد دو ضربیں پوری قوّت سے لگا کر پیچھے ہٹ جاتا اور پھر نیا تازہ دم جلاد اس کی جگہ لیتا۔ اس کو بھی خوشی خوشی برداشت کر لیا۔ مگر اللہ کے عشق سے منہ نہ موڑا اور راہ سنت سے منحرف نہ ہوئے تازیانے کی ہر ضرب پر بھی جو صدا زبان سے نکلتی تھی۔ وہ نہ تو جزع و فزع کی تھی' اور نہ شور و فغاں کی۔ بلکہ وہی تھی جس کے لئے یہ سب کچھ ہو رہا تھا۔" القرآن کلام اللہ غیر مخلوق" اللہ نبوت کی ہیبت و سطوت کہ خود المعتصم باللہ جس کی ہیبت و رعب سے قیصر روم لرزاں و ترساں رہتا تھا' سر پر کھڑا تھا۔ جلادوں کا مجمع چاروں طرف سے گھیرے ہوئے تھا' اور وہ بار بار کہہ رہا تھا' یا احمد واللہ انی علیک الشفیق و انی لا شفق علیک کشفقتی علی هارون ابنی و واللہ لئن اجابتی لا تلقن عنك بیدای۔ ماتقول؟" یعنی واللہ میں تم پر اس سے بھی زیادہ شفقت رکھتا ہوں جس قدر اپنے بیٹے کے لئے شفیق ہوں۔ اگر تم خلق قرآن کا اقرار کر لو تو قسم خدا کی ابھی اپنے ہاتھوں سے تمہاری بیڑیاں کھول دوں۔ لیکن اس پیکرِ حق۔ مجسمۂ سنت مریدا بالروح القدوس اس صابر اعظم کما صبروا اولوالعزم من الرسل کی زبان صادق سے صرف یہی جواب نکلتا تھا اعطونی شیئاً مّن کتاب اللہ اد سنۃ رسولہ حتی اقول بہ اللہ کی کتاب میں سے کچھ دکھلا دیا۔ اس کے رسول کا کوئی قول پیش کر دو۔ تو میں اقرار کر لوں گا۔ اس کے سوا میں اور کچھ نہیں جانتا:

چوں غلام آفتابم ہمہ ز آفتاب گویم
نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم!

اگر اس چراغ تجدید و مصباح عزیمت دعوت کی روشنی مشکوٰۃ نبوت سے مستنیر نہ تھی' تو پھر یہ کہا جاتا تھا کہ جب معتصم ہر طرح عاجز آ کر قاضی ابن ابی داؤد وغیرہ علماً بدعت و اعتزال سے کہتا تھا۔ ناظروہ کلموہ اور وہ کتاب و سنت کے میدان میں عاجز آ کر اپنے اوہام و ظنون باطلہ کو باہم عقل و رائے پیش کرتے

کہ سر تا سر یونانیات ملعونہ تھے، تو وہ اس کے جواب میں بے ساختہ بول اٹھتے مَا اَحدی ماھذا میں نہیں جانتا کہ یہ کیا بلا ہے؟ اعطونی شیئاً من کتاب اللّٰہ او من سنۃ رسولہٖ حتی اقول اس تمام کائنات ہستی میں میرے سر کو جھکانے والی صرف دو ہی چیزیں ہیں۔ اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت، اس کے سوا نہ میرے لئے کوئی دلیل ہے نہ علم

ما قصہ سکندر و دارا نہ خواندہ ایم!
از ما بجز حکایت مہر و وفا مپرس!

امام موصوف کو جب قید کر کے طرطوس روانہ کیا گیا۔ تو ابوبکر الاحوال نے پوچھا۔ فان عرضت علیک السیف تجیب۔ اگر تلوار کے نیچے کھڑے کر دیئے گئے۔ تو کیا اس وقت مان لو گے؟ کہا نہیں۔ ابراہیم بن مصعب کوتوال کہتا ہے۔ کہ میں نے کسی انسان کو بادشاہوں کے آگے احمد بن حنبل سے بڑھ کر بارعب نہ پایا۔ یومئذٍ ما نحن فی عینیہ الا کامثال الذباب۔ ہم عمال حکومت ان کی نظروں میں مکھیوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے تھے اور یہ بالکل حق ہے جن لوگوں کی نظروں میں جلال الٰہی سمایا ہو، وہ مٹی کی ان تیلیوں کو جنہوں نے لوہا تیز کر کے کاندھے پر ڈال رکھا ہے، بہت سا چاندی سونا اپنے جسم پر لپیٹ لیا ہے۔ کیا چیز سمجھتے ہیں۔ ان کو خود اقلیم عشق الٰہی کی سروری و شاہی اور شہرستان صدق و صفا کا تاج و تخت حاصل ہے ؎

مبیں حقیر گدایان عشق را کیں قوم!
شہاں بے کمر و خسروان بے کلہ اند

ابو العباس الرقی سے حافظ ابن جوزی روایت کرتے ہیں۔ کہ رقہ میں امام موصوف قید تھے تو علماء کی ایک جماعت گئی اور اس قسم کی روایات و نقول سنانے لگی۔ جن سے بخوف جان تقیہ کر لینے کی رخصت نکلتی ہے۔ امام موصوف نے سب سنکر جواب دیا۔ کیف تصنعون بحدیث خباب؟ ان من کان من قبلکم کان ینشر احدھم بالمنشار ثم لیصدہ ذلک عن دینہ فالوا فیئسنا منہ۔ یعنی یہ تو سب کچھ ہوا۔ مگر بھلا اس حدیث کی نسبت کیا کہتے ہو۔ کہ جب صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم سے مظالم و شدائد کی شکایت کی تو فرمایا۔ تم سے پہلے ایسے لوگ گذر چکے ہیں۔ جن کے سروں پر آرا چلایا جاتا تھا اور جسم لکڑی کی طرح چیر ڈالے جاتے تھے۔ مگر یہ آزمائشیں بھی ان کو حق سے نہیں پھرا سکتی تھیں۔ ابوالعباس کہتے ہیں۔ کہ جب ہم نے یہ بات سنی تو مایوس ہو کر چلے آئے۔ کہ ان کو سمجھانا بیکار ہے' یہ اپنی بات سے پھرنے والے نہیں"۔ یہ جو میں بار بار کہہ رہا ہوں۔ کہ عزیمت دعوت تو یہ ہے۔ وراثت دینا بہت مقام فاصبر کما صبر اولو العزم من الرسل کی اور یہ ہے خاصہ مرتبہ عظیمہ ممن یجد لھا دینھا اور یہ ہے ان ایام فتن کا صبر اعظم واکبر جن کی نسبت ترمذی کی روایت میں فرمایا۔ الصبر فیھن کالقبض علی الجمر۔ تو یہی وہ لوگ ہیں جو اگرچاہیں۔ تو گوشہ رخصت و بے چارگی میں امن و عافیت کے پھول چن سکتے ہیں۔ لیکن وہ پھولوں کو چھوڑ کر دھکتے ہوئے انگارے پکڑ لیتے ہیں اور اسی لئے ان کا اجر و ثواب بھی مثل اجر خمسین رجلاً یعملون مثل عملکم کا حکم رکھتا ہے۔ رہا یہ کہ ضعیفوں اور درماندوں کے لئے رخصت و گلو خلاصی کی راہیں باز رکھی گئی ہوں۔ لیکن اصحاب عزائم کا عالم دوسرا ہے۔ ان کی ہمت عالی بھلا میدان عزیمت و سبقت بالخیرات کو چھوڑ تنگنائے رخصت و ضعف میں پناہ لینا کب گوارا کر سکتی ہے' جوانان ہمت اور مردانِ کارزار اس ننگ کو کیوں قبول کرنے لگے۔ کہ کمزوروں اور درماندوں کی لکڑی کا سہارا پکڑیں؟ جن کے لئے اس میں سلامتی ہے ہوا کریں' مگر ان کے لئے تو ایسا کرنا ہمت کی پامالی ہے اور عشق کی جبین عزت کے لئے داغ ننگ و عار سے کم نہیں حسنات الابرار سیئات المقربین رخصت و عزیمت کی تفریق اور اعلیٰ و ادنیٰ کا امتیاز اصحاب عمل کے لئے ہے نہ کہ اصحاب عشق کے لئے عشق کی راہ ایک ہی ہے اور اس میں جو کچھ ہے عزیمت ہی عزیمت ہے ضعف و بیچارگی کا تو ذکر ہی کیا؟ وہاں رخصت کا نام لینا بھی کم معصیت نہیں کما قال بعض الحکین العارفین

ملتِ عشق از ہمہ دین ہا جدا است!

عاشقاں را مذہب و ملت خدا است

حافظ ابن جوزی لکھتے ہیں کہ جب معتصم باللہ نے جلادوں کو ضربِ تازیانہ کے لئے حکم دیا

تو وہ علمار اہل سنت بھی دربار میں موجود تھے جو شدتِ محن و مصائب کی تاب نہ سکے اور اقرار کر کے چھوٹ گئے۔ ان میں سے بعض نے کہا من صنع من اصحابك فی هذا الامر ما تصنع خود تمہارے ساتھیوں میں سے کس نے ایسی ہٹ کی جیسی تم کر رہے ہو۔ امام احمد نے کہا۔ یہ تو کوئی دلیل ہوئی اعطونی شیئًا من کتاب الله او سنة رسول الله حتی اقول به عین حالت صوم میں کہ صرف پانی کے چند گھونٹ پی کر روزہ رکھ لیا تھا، تو تازہ دم جلادوں نے پوری قوت سے کوڑے مارے۔ یہاں تک کہ تمام پیٹھ زخموں سے چور ہو گئی اور تمام جسم خون سے رنگین ہو گیا۔ خود کہتے ہیں کہ جب ہوش آیا۔ تو چند آدمی پانی لائے اور کہا پی لو۔ مگر میں نے انکار کر دیا۔ کہ روزہ نہیں توڑ سکتا۔ وہاں سے مجھ کو اسحاق بن ابراہیم کے مکان میں لے گئے۔ ظہر کی نماز کا وقت آگیا تھا۔ ابن سماعہ نے امامت کی، اور میں نے نماز پڑھی۔ حالانکہ خون تمہارے کپڑوں میں بہ رہا ہے۔ یعنی دم جاری و کثیر کے بعد طہارت کہاں رہی؟ میں نے جواب دیا قد صلی عمر وجرحه یثعب دما ہاں مگر میں نے وہی کیا۔ جو حضرت عمرؓ نے کیا تھا۔ صبح کی نماز پڑھا رہے تھے اور قاتل نے زخمی کیا۔ مگر اسی حالت میں انہوں نماز پوری کی

ابن سماعہ کے جواب میں حضرت امام نے حضرت عمر کی جو نظیر پیش کی تو یہ ان کی تشفی کے لئے بس کرتی تھی، مگر میں کہتا ہوں کہ جو خون اس وقت امام احمد بن حنبل کے زخموں سے بہ رہا تھا۔ اگر وہ خون ناپاک تھا اور اس کے ساتھ نماز نہیں ہو سکتی۔ تو پھر دنیا میں اور کونسی چیز ایسی ہے۔ جو انسان کو پاک کر سکتی ہے اور کونسا پانی ہے۔ جو طاہر و مطہر ہو سکتا ہے۔ اگر یہ ناپاک ہے۔ تو دنیا کی تمام پاکیاں اس ناپاکی پر قربان اور دنیا کی ساری طہارتیں اس پر سے نچھاور۔ یہ کیا بات ہے کہ پاک سے پاک اور مقدس سے مقدس انسان کی میّت کے لئے بھی غسل ضروری ٹھیرا۔ کہا غسلوه بماء وسدر وكفنوه فی ثوبین۔ مگر شہیدانِ حق کے لئے یہ بات ہوئی۔ کہ ان کی پاکی شرمندۂ آب غسل نہیں لم یصل علیهم ولم یغسلهم بلکہ ان کے خون میں رنگے ہوئے کپڑوں کو بھی ان سے الگ نہ کیجئے یدفنوا فی ثیابهم ودمائهم اور اسی لباس گلگوں و خلعت رنگین میں وہاں جانے دیجئے جہاں ان کا انتظار کیا جا رہا ہے اور جہاں خونِ عشق کے سرخ دھبوں سے بڑھ کر شاید اور کوئی نقش و نگار

عمل مقبول و محبوب نہیں عند ربھم یرزقون فرحین بما اتاھم اللہ :-

خونِ شہیداں را از آب اولیٰ ترست

ایں گناہ از صد ثواب اولیٰ است!

اللہ اللہ! یہاں طہارت جسم و لباس کا کیا سوال ہے! امام احمد بن حنبل نے اپنی تمام عمر میں اگر کوئی پاک سے پاک اور سچی سے سچی نماز پڑھی تھی' تو یقیناً وہ وہی ظہر کی نماز تھی۔ ان کی نمازیں ایک طرف جس کو راہِ ثابت حق میں بہنے والے خون نے مقدس و مطہر کر دیا تھا۔ سبحان اللہ جس کے عشق میں چار چار بوجھل بیڑیاں پاؤں میں پہن لی تھیں' جس کی خاطر سارا جسم زخموں سے چور اور خون سے رنگین ہو رہا تھا' اسی کے آگے جبین نیاز جھکی ہوئی' اسی کے ذکر میں قلب و لسان لذت یاب تسبیح و تحمید اسی کے جلوۂ جمال میں چشم شوق وقف نظارہ و دید! اور اسی کی یاد میں روح مضطر محو و سرشار عشق و خود فراموشی؛

یوں عبادت ہو تو زاہد ہیں عبادت کے مزے

اور یہ جو امام موصوف نے افطار سے انکار کر دیا اور نماز کا وقت آیا تو بہ اول وقت و بہ جماعت ادا کرنے سے باز نہ آئے۔ حالانکہ جسم زخموں سے چور اور پیٹھ کا خون پاؤں سے بہ رہا تھا' تو اب بتلاؤ کہ وہ تمہارا رخصت والا معاملہ کیا ہوا۔ کیا ایسی حالت میں رخصت نہ تھی' کہ روزہ کھول دیتے' اور نماز کے لئے اس قدر توقف کر جاتے۔ کہ زخموں پر مرہم تو لگا دیا جاتا اور اگر تم اس عالم میں ہو۔ کہ امن و فراغت اور طاقت و فرصت کی حالت میں بھی مصائب و خطرات سے بچنے کے لئے دعوت الی الحق کو ترک و ملتوی اور عزم و ثباتِ حق سے انحراف کیا جا سکتا ہے اور تمہارے نزدیک مصلحت و رخصت اسی میں ہے کہ ظلان و ضلالت کے آگے سر جھکا دیا جائے۔ تو خدا را بتلاؤ کہ یہ عالم کونسا تھا کبھی اس عالم کی بھی کوئی خبر تم تک پہنچی ہے۔

یاران خبر دہید کہ ایں جلوہ گاہ کیست

افسوس حیلہ جوئی و بہانہ سازی کا نام تمہاری بولی میں رخصت ہے اور ہمت کی موت اور ایمان کی

جان کنی کو تمہاری بستی میں مصلحت بینی اور دانشمندی کے لقب سے پکارا جاتا ہے۔ تم کو اس عالم کی کیا خبر؟ اقلیم عزائم اور ہمت آبادِ عشق کے معاملات تمہارے وہم و گمان سے بھی بالاتر ہیں۔ تمہارے لئے یہی بہت ہے۔ کہ کسی نہ کسی طرح اپنے ایمان کی بچی بچائی اور کچی پکی پونجی بچا لے جاؤ۔ اگرچہ اس کی بھی امید نہیں؟

تو اے گرد تو ہم! شوکت دریا چہ می دانی
اسیر عذر لنگی وسعت صحرا چہ می دانی

تم کہتے ہو کہ دیدہ و دانستہ اپنی جان ہلاکت میں ڈال دینا کونسی عقل مندی اور کہاں کی حق پرستی ہے، بلکہ ایک طرح کی ضلالت و جنون حتیٰ تکون حرضًا او تکون من الھالکین۔ تو تمہاری مثال ٹھیک ٹھیک لائمات مصر کی سی ہے۔ جو جمال عصمت یوسفی سے بے خبر امراۃ العزیز کو ملامت کیا کرتی تھیں تراود فتاھا عن نفسہ قد شغفھا حبا انا لنراھا فی ضلل مبین لیکن کاش ایسا ہوتا کہ پردہ اٹھایا جا سکتا اور یہ کہا جا سکتا اخرج علیھن تو اس وقت ملامت گراں بے درد پر اپنی ملامتوں کی حقیقت کھلتی۔ لائمات مصر نے صرف ہاتھ ہی کاٹ لئے تھے اکبرنہٗ وقطعن ایدیھن وقلن حاش للہ ما ھذا بشرا ان ھذا الا ملک کریم۔ لیکن عجب نہیں کہ تمہارے ہاتھوں کی چھریاں خود تمہاری ہی گردنوں پر چل جائیں اور اس وقت دل باختگان عشق یوسفی کہتے۔ فذٰلکن الذی لمتنّنی فیہ! ولقد احسن القائل:

لو یسمعون کما سمعت کلامھا
خروا لعزۃ سجدًا رکوعا

امام موصوف کے لڑکے عبداللہ کہتے ہیں کہ میرے والد ہمیشہ کہا کرتے رحم اللہ ابالھیثم، غفر اللہ لابی الھیثم خدا ابو الہیثم پر رحم کرے، خدا ابو الہیثم کو بخش دے۔ میں نے ایک دن پوچھا ابو الہیثم کون ہے کہا جس دن مجھ کو سپاہی دربار میں لے گئے اور کوڑے مارے گئے۔ تو جب راہ سے گذر رہے تھے۔ ایک آدمی مجھ سے ملا اور کہا کہ مجھ کو پہچانتے ہو۔ میں مشہور چور اور عیار ابو الہیثم حداد ہوں۔ میرا نام شاہی دفتر میں ثبت

ہے۔ بارہا چوری کرتے پکڑا گیا۔ اور بڑی بڑی سزائیں جھیلیں۔ صرف کوڑوں ہی کی مار اگر گنوں تو سب ملا کر اٹھارہ ہزار ضربیں تو میری پیٹھ ضرور پڑی ہوں گی۔ با ایں ہمہ میری استقامت کا یہ حال ہے کہ اب تک چوری سے باز نہ آیا۔ جب کوڑے کھا کر جیل خانے سے نکلا۔ سیدھا چوری کی تاک میں چلا گیا۔ میری استقامت کا یہ حال شیطان کی طاعت میں رہا ہے۔ دنیا کی خاطر افسوس تم پر اگر اللہ کی محبت کی راہ میں اتنی استقامت بھی نہ دکھلا سکو اور دین حق کی خاطر چند کوڑوں کی ضرب برداشت نہ کرو۔ میں نے جب یہ سنا۔ تو اپنے جی میں کہا۔ اگر حق کی خاطر اتنا بھی نہ کر سکے۔ جتنا دنیا کی خاطر ایک چور اور ڈاکو کر رہا ہے۔ تو ہماری زندگی پر ہزار حیف اور ہماری خدا پرستی سے بت پرستی لاکھ درجہ بہتر؛

کس منہ سے اپنے آپ کو کہتا ہے عشق باز
اے روسیاہ تجھ سے تو یہ بھی نہ ہو سکا

حافظ ابن جوزی نے محمد بن اسمٰعیل کا قول نقل کیا ہے۔ ضربت احمد بن حنبل ثمانین سوطاً لو ضربتھا فیلا لھوتہ (احمد بن حنبل کو اسی کوڑے ایسے سخت مارے گئے۔ کہ اگر ہاتھی کے بھی مارے جاتے تو چیخ اٹھتا۔ مگر اس کوہ عزم و ہمت نے اُف تک نہ کی، جب تک ہوش رہا۔ ہر ضرب پر یا تو وہی جملہ زبان سے نکلتا رہا۔ جس کے لئے یہ سب کچھ ہو رہا تھا۔ " القرآن کلام اللہ غیر مخلوق اور یا یہ آیت کریمہ لن یصیبنا الا ما کتب اللہ لنا

روئے کشادہ باید و پیشانی فراخ
آنجا کہ لطمہ ہائے ید اللہ مے زند

یہ ہے مقام ان الذین قالوا ربنا اللہ ثم استقاموا کا اور یہ ہے وراثت و نیابت حقیقی و کامل فاستقم کما امرت اور انک باعیننا اور فانہ یسلک من بین یدیہ ومن خلفہ رصدا کی اور یہ ہیں مجسم و متشکل معنی کریمہ اولئک کتب فی قلوبہم الایمان وایدہم بروح منہ اور رضی اللہ عنہ ورضوا عنہ اولئک حزب اللہ الا ان حزب اللہ ھم المفلحون کے اور یہ ہے وہ معاملہ

کہ ان عبادی لیس لک علیہم سلطان جب بندگانِ حق کو شیاطین و ابالیس کا وہ مکر و خدع بھی اپنی جگہ سے نہیں ہلا سکتا۔ کہ لتزول عنه الجبال۔ تو ظاہر ہے کہ چمڑے کے کوڑے اور لوہے کی دھار ان کی استقامت پر کب غالب آنے والی ہے؟ یہ تو اس کے مقابلے میں محض ایک ابتدائی اور آزمائشی منزل ہے

کریں گے کوہ کن کے جذب دل کا امتحاں آخر
ابھی اس خستہ کے نیروئے تن کی آزمائش ہے

فی الحقیقت حضرت امام موصوف کی نسبت محمدی اور کمال مرتبۂ تاسی باسوۂ نبوت کی یہی وہ شان و جلالت ہے جس نے ان کو تمام ائمہ و مجددین امت کی صفوفِ مراتب و کمال سے بلند کر کے ایک دوسرے ہی مقام پر پہنچا دیا ہے۔ حتیٰ کہ تمام ائمہ اسلام میں یہ فضل مخصوص صرف انہی کے حصّے میں آیا۔ کہ ان کی محبت و پیروی اہل حق و سنت ہونے کی دلیل ٹھہری اور ان سے انحراف بدعتی ہونے کی سب سے بڑی پہچان! اللہ تعالیٰ نے ان کو فنا فی السنۃ ہونے کا وہ مرتبہ عطا فرمایا۔ کہ کمال استغراق و تفانی کی وجہ سے خود ان کی ذات گرامی ہی بحیثیت سنت و اتباع سنت کا پیکر و مجسّمہ بن گئی۔ بحدیکہ:۔

نتواں نزاد جاں را بہم امتیاز کردن

جو اس امام کے قدم بہ قدم چلا۔ اس نے سنت کو پا یا اور جس نے اس کی راہ چھوڑی اس نے سنت رسول و منہج اصحاب رسول سے انحراف کیا۔ یہ کیا تھا۔ کہ بڑے بڑے ائمہ عصر کو اعتراف کرنا پڑا۔ اذا رایت الرجل یحب احمد بن حنبل فاعلم انہ صاحب السنۃ اگر کسی کو دیکھو کہ امام احمد سے محبت رکھتا ہے۔ تو بس جان لو کہ صاحبِ سنت ہے خطیب نے تاریخ میں ہمدانی کا قول نقل کیا ہے یعرف بہ المسلم من الزندیق اسی کسوٹی پر مسلم کو زندیق سے پرکھا جائے گا۔ دورقی نے کہا من سمعتموہ یذکر احمد بن حنبل بسوءٍ فاتہموہ علی الاسلام

انا من اھوی، ومن اھوی انا	نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنی، ابصرتہ	واذا ابصرتہ، ابصرتنا

ویقرب من ھذا ما قیل بالفارسیۃ

جذبۂ وصل بجد لیست میان من و تو
کہ رقیب آمد و پرسید نشانِ من و تو

امام موصوف کے متعلق اسی حقیقت کو مزاحم الخاقانی نے ایک قطعہ میں نظم کیا تھا:۔

لقد صار فی احمد محنۃ ... وامر الوریٰ فیھا فلیس بمشکل
تریٰ ذا الھویٰ جھلاً لاحمد مبغضا ... وتعرف ذا التقویٰ یحب ابن حنبل

اور یہ بالکل حق ہے۔ آج بھی دیکھ لو۔ ارباب بدعت کو کبھی امام موصوف کا مسلک خوش نہ آئیگا ان کی محبت سے ان کا دل بالکل کورا ہوگا۔ بلکہ کہیں گے۔ ان کا طریقہ تو تاویل ورائے کی عقلمندی سے خالی اور ظاہر پرستی اور بے دانشی، بے علمی کا مجموعہ ہے جنی کہ الرحمٰن علی العرش استویٰ اور ید وعلو و نزول کے دقیق فلسفیانہ معانی بھی ان کو معلوم نہ تھے" اور تجسیم وجہت کے اعتقاد میں مبتلا برخلاف اس کے عصابۂ صالحہ کتاب، سنت وطائفہ' حقہ ما ذا علیہ واصحابی کہ جمیع طرق ومذاہب بدعیہ سے پاک سود امن کشاں ہیں۔ اگرچہ ان تعض یا صل شجرۃ کی نوبت آجائے اور مبتدعین و ارباب ہوا کے تمام شیوہ ہائے تیرہ درروش لمے نا زجام سے بکلی پناہ ڈھونڈتے ہیں۔ اگرچہ اس کی وجہ سے لاکھوں کروڑوں انسانوں کے نزدیک مبغوض ومردود ہوجائیں تو ان کا حال یہ ہے کہ اس امام اہل سنت کی محبت و پیروی کو اپنے ایمان کی زینت اور اپنے عقائد کی خوبروئی و زیبائی سمجھتے ہیں اور ان کے مسلک سنت وحکمت اور طریق عملیہ خالص بے مزج بدعت قیاس ورائے کے عشق وشغف سے اپنے قلب روح کو ہمیشہ معمور و آباد رکھتے ہیں'

ورحمۃ اللہ علی القائل وھو ابن اعین رکما نقل الخطیب فی التاریخ اذا یقول

اضحیٰ ابن حنبل محنۃ ما مونۃ ... وبحب احمد یعرف المتنسک
واذا رأیت لاحمد متنقصا ... فاعلم بان ستورہ ستھتک

امام موصوف کا یہی وہ مقام ہے جس کی طرف بشر حافی نے اشارہ کیا تھا۔ قام احمد مقام الانبیاءُ اور کہا کہ امام احمد کی استقامت وثبات کی آزمائشیں لگاتار چار بادشاہوں نے کی بعضھم بالضراءُ وبعضھم بالسّوء مامون معتصم اور واثق نے ضرب وحبس سے آزمائش کی اور متوکل نے تعظیم وتکریم

اور عطا و بخشش دنیا سے لیکن فکان فیھا معصما باللہ عز وجل ان کی استقامت و عشق حق پر نہ تو خوف دنیا غالب آیا اور نہ طمع دنیا، دونوں کسوٹیوں پر ان کا سونا یکساں طور پر کھرا نکلا۔
والبلاء والولاء کالنار للذھب

بندگان تو کہ در عشق خدا و ندانند
دو جہاں را بہ تمنائے تو بفروختہ اند

مامون و معتصم اور الواثق نے جو کچھ کیا وہ معلوم ہے جعفر المتوکل کا یہ حال ہے۔ کہ اس کی خلافت بدعت و ارباب بدعت کے زوال و خسران اور سنت و اصحاب حدیث کے امن و عروج کا اعلان عام تھی۔ حافظ ابن جوزی لکھتے ہیں۔ کہ متوکل باللہ ہمیشہ اس فکر میں رہتا۔ کہ کسی طرح پچھلے مظالم کی تلافی کرے۔ ایک بار اس نے بیس ہزار سکے تھفے اور دربار میں بلایا، ایک بار ایک لاکھ درہم بھیجا اور سخت اصرار کیا۔ کہ اس کو قبول کر لیجئے لیکن ہر مرتبہ امام موصوف نے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور کہا میں اپنے مکان میں اپنے مکان میں اپنے ہاتھ سے اس قدر کاشتکاری کر لیتا ہوں۔ جو میری ضروریات کے لئے کافی ہے اس بوجھ کر کیا کروں گا؟ کہ اپنے لڑکے کو حکم دیجئے۔ وہ قبول کر لیں، فرمایا وہ اپنی مرضی کا مختار ہے لیکن جب عبداللہ سے کہا گیا۔ تو انہوں نے بھی واپس کر دیا۔ آخر مجبور ہو کر لانے والوں نے کہا کہ خود نہیں رکھنا چاہیئے۔ تو امیر المومنین کا حکم ہے۔ قبول کر لیجئے اور فقراء و مساکین کو بانٹ دیجئے۔ فرمایا میرے دروازے سے زیادہ امیر المومنین کے محل کے نیچے فقیروں کا مجتمع رہتا ہے۔ فقیروں ہی کو دینا ہے تو وہیں دے دیا جائے۔ اس ہنگامہ کی یہاں کیا ضرورت ہے۔ ایک مرتبہ اسحاق بن ابراہیم کے سخت اصرار سے دس ہزار درہم لے لئے۔ تو اسی وقت مہاجرین و انصار کی اولاد میں تقسیم کر دیئے:-

صد بل ہمت ساقی ست فطرت عرفی!
کہ حاتم و گراں و گدائے خویشتن ست

ان کے لڑکے راوی ہیں کہ جب خلیفہ متوکل ان کی تعظیم و تکریم میں حد درجہ غلو کرنے لگا۔ تو انہوں نے کہا ھذا امر اشد علی من ذلک۔ ذاک فتنۃ الدین وھذا فتنۃ الدنیا"

یہ معاملہ تو گذشتہ معاملہ سے بھی کہیں زیادہ میرے لئے سخت ہے۔ وہ دین کے بارے میں فتنہ تھا اور یہ فتنہ دنیا ہے یعنی مصائب و محن کی آزمائش کہیں زیادہ پر امن ہے۔ بمقابلہ آزمائش نعیم دنیا و دعوت طمع و ترغیب کے، اور یہ بالکل حق ہے، کتنے ہی شہسواران ثبات و استقامت ہیں، جو پہلے میدان آزمائش سے تو صحیح سلامت نکل گئے۔ مگر دوسری راہ سامنے آئی تو اول قدم ہی میں ٹھوکر کھا گئے۔ حالانکہ مرد کامل وہ ہے جس پر یدعون ربھم خوفا و طمعا کا مقام ابتلا طاری ہو جائے۔ کہ دنیا کا خوف اور دنیا کی طمع دونوں قسم کے حربے اس کے لئے بالکل بیکار ہو جائیں۔ فھم القوم الذین لا یشقی جلیسھم، ولا یستوحش الیسھم تدنا لوامطا الیھم برفعم الفھم الیٰ خالقھم لا یخافون فی حوائجھم الا الیہ ولا یعولون فی مقاصد ھم الا علیہ واللہ در ما قال!

ونبئت لیلی ارسلت بشفاعۃ

الیٰ، فھلا نفس لیلی شفیعھا

اکرم من لیلی علی، فتبتغی

بہ الوصل، ام کنت امرءا لا اطیعھا

۴۸۶

عرضِ ناشر

امام احمد بن حنبل پر بڑے بڑے مشہور فقہاء اور ائمہ حدیث نے مستقل تصانیف لکھی ہیں مگر "ابن حنبل" جو کہ لا کالج فواد یونیورسٹی مصر کے پروفیسر ابو زہرہ نے حال ہی میں تصنیف کی ہے پہلی تمام کتابوں سے جامع اور امام موصوف کی زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہے، مصنف علاّم نے سلفی ہونے کی بنا پر دلی شغف کے ساتھ یہ کتاب مرتب کی ہے اور بحث کا کوئی گوشہ بھی تشنۂ تکمیل نہیں رہنے دیا۔ اللہ تعالےٰ انہیں جزائے خیر دے اور ان کی اس کوشش کو قبول فرمائے۔ آمین ثم آمین۔

کتاب مذکور کے ملاحظہ کے بعد میں عرصہ سے محسوس کر رہا تھا کہ اس کتاب کا اردو ایڈیشن شائع ہونا چاہیئے جس سے ایک طرف تو ہماری قومی زبان کی خدمت ہوگی، اور دوسری طرف ملک کا تعلیم یافتہ طبقہ جو عربی زبان نہیں جانتا وہ بھی مستفید ہو سکے گا، چنانچہ راقم الحروف نے عربی ادبیات کے ماہر استاذ سے اس کا ترجمہ کروایا۔ جسے آج پورے وثوق کے ساتھ قارئین کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں۔

اس سے قبل بھی اس کتاب کا ایک ترجمہ "حیات احمد بن حنبل" کے نام سے شائع ہو چکا ہے مگر وہ مکمل ترجمہ نہیں ہے۔ بلکہ محترم مترجم نے اس کا ملخص پیش کیا ہے جسے ناشر نے ترجمہ کے نام سے شائع کر دیا ہے۔

اس ترجمہ میں کتاب کا معتد بہ حصہ حذف کر دیا گیا ہے اور جا بجا کئی کئی سطروں اور صفحات تک کو حذف کر دیا گیا ہے۔ پھر تعلیقات و حواشی میں تو اصل کتاب کی افادیت کو ہی ختم کرنے کی کوشش کی گئی ہے بلکہ بعض مقامات میں تو مصنف کو کم علم اور جاہل ثابت کیا ہے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اولاً تو ترجمہ میں حذف اور اختصار سے کام لے کر فاضل مصنف پر ظلم کیا گیا ہے، اور ثانیاً تعلیقات و حواشی میں بھی مصنف کے ساتھ انصاف نہیں کیا گیا۔ بلکہ انہیں کو علمی مرتبہ سے گرانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس صورتِ حال کے پیشِ نظر ضروری تھا، کہ کتاب کا مکمل ترجمہ شائع ہو، تاکہ مصنف علاّم کے بارے میں جو غلط فہمیاں پیدا کرنے کی کوشش

کی گئی ہے وہ بھی دور ہو جائیں اور تعلیقات و حواشی میں جو تحریف کی گئی ہے۔ وہ بھی قارئین کرام اور اہل علم کے سامنے آجائے ؛

سرسری ورق گردانی سے پہلی چیز جو ہمارے سامنے آئی وہ یہ تھی۔ کہ اصل کتاب کے معتدبہ حصہ کو حذف کیا گیا ہے، چنانچہ ناظرین مندرجہ ذیل جدول سے اندازہ لگا سکتے ہیں۔ کہ کتاب کا کتنا بڑا حصہ چھوڑ دیا گیا ہے :-

صفحہ اصل کتاب	تعداد سطور	صفحہ اصل کتاب	تعداد سطور	صفحہ اصل کتاب	تعداد سطور
۲۴	۲½ سطر	۱۱۶	۳ سطریں	۱۷۳	۵ سطریں
۳۷	۷ سطریں	۱۲۶	۴ سطریں	۱۷۵	۱ سطر
۴۰	۳ سطریں	۱۲۷	۱ سطر	۱۷۸	۵ سطریں
۴۲	۱½ سطر	۱۲۸	۴ سطریں	۱۷۹	۸ سطریں
۷۱	۳ سطر	۱۲۹	۲ سطریں	۱۸۰	۲ سطریں
۸۱	۳½ سطر	۱۳۶	۶ سطریں	۱۸۲	۶ سطریں
۸۲	۴ سطریں	۱۳۸	۷ سطریں	۱۸۳	۳ سطریں
۹۷	۱۰ سطریں	۱۴۱	۶ سطریں	۱۸۴	۲ سطریں
۹۸	۱۶ سطریں	۱۵۰	سطریں	۱۸۶	۳ سطریں
۹۹	۶ سطریں	۱۵۲	۷ سطریں	۱۸۷	۳ سطریں
۱۰۲	۷ سطریں	۱۵۴	۲۲ سطریں	۱۸۸	۱ سطر
۱۰۸	۴ سطریں	۱۶۲	۳ سطریں	۱۹۲	۴ سطریں
۱۱۱	۲ سطریں	۱۶۷	۸ سطریں	۱۹۳	۴ سطریں
۱۱۲	۲ سطریں	۱۷۱	۴ سطریں	۱۹۴	۳ سطریں
۱۱۵	۲ سطریں	۱۷۲	۲ سطریں	۱۹۶	۴ سطریں
				۱۹۷	۴ سطریں
				۱۹۸	۲ سطریں
				۲۰۳	۸ سطریں

یہ صرف نصف کتاب تک ورق گردانی کا نتیجہ ہے۔ ورنہ اگر پوری کتاب کی جانچ پڑتال کی جائے، تو مذکورہ مقامات سے کہیں زائد ہم ایسے حصے پیش کر سکتے ہیں، جو ترجمہ میں حذف کر دیئے گئے ہیں۔ بلکہ بعض مباحث میں تو مکمل صفحات تک کو ہضم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ گذارشات تو ترجمہ کے متعلق ہیں، اب تعلیقات و حواشی پر نظر ڈالیئے کہ مصنف پر کس قدر ظلم کیا گیا ہے اور انہیں ان کے علمی مرتبہ سے گرانے کی کس طرح کوشش کی گئی ہے:

۱۔ صاحب تعلیقات صفحہ ۲۲ حاشیہ نمبر ۳ میں لکھتے ہیں :۔

"مصنف کو شاید ان دلائل کی اطلاع نہیں ہو سکی ورنہ امام احمد کے یہ ادلّہ ان کی اپنی اور حنابلہ کی کتابوں میں مذکور ہیں"۔ الخ

ہم نے اصل اور ترجمہ کو بار بار غور سے پڑھا۔ لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا، کہ مصنف پر یہ طعن کیوں دیا جا رہا ہے۔ کیا مصنف نے واقعی ان دلائل کی نفی کی ہے جنہیں صاحب تعلیقات حضرت امام کی اپنی اور حنابلہ کی کتابوں کی طرف منسوب کر رہے ہیں؟ ہرگز نہیں مصنف نے کہیں بھی ان دلائل کی نفی نہیں کی۔ صاحب تعلیقات نے یا تو مصنف کا مقصد ہی نہیں سمجھا اور یا محض حاشیہ آرائی کے لئے عمداً اس قسم کی تحریف سے کام لیا ہے، ورنہ جو شخص عربی زبان سے ذرا بھی واقفیت رکھتا ہے۔ وہ بھی اس قسم کی لغزش نہیں کر سکتا:

۲۔ پھر صاحب تعلیقات صفحہ ۱۲۳ حاشیہ نمبر ۳ میں لکھتے ہیں :۔

شیخ محمد عبدہٗ کی یہ رائے الجھی ہوئی ہے"۔

حالانکہ اگر پوچھا جائے کہ صاحب ان کی رائے میں کیا الجھاؤ ہے تو اس کا کچھ بھی جواب نہیں دے سکیں گے، دراصل صاحب تعلیقات یہ نہیں سمجھ سکے کہ المسموع من حیث المصدر اور المسموع من حیث الکلام دو الگ الگ چیزیں ہیں، اور المسموع من حیث الکلام کا حدوث اس کے غیر مسموع ہونے کو مستلزم نہیں ہے، اگر آپ اس فرق کو سمجھ سکتے تو شیخ پر کبھی بھی الجھاؤ کا الزام نہ لگاتے:

۳۔ پھر صفحہ ۱۴۰ حاشیہ ۱ پر لکھتے ہیں :۔

لہ یہ بات خلاف واقعہ ہے۔ فقہاء اور محدثین میں سے کوئی معتزلہ کے ہم نوا نہیں تھا۔ سب کا اجماعی عقیدہ یہی تھا کہ قرآن حکیم اللہ کا کلام ہے۔ مخلوق نہیں (حنیف بھوجیانی)

صاحب تعلیقات کو معلوم ہونا چاہیئے کہ کسی علمی کتاب کے حواشی لکھنا "بازیچۂ اطفال" نہیں ہے۔ بلکہ اس کیلئے وسیع معلومات کی ضرورت ہے، اور ساتھ ہی زبان دانی بھی شرط ہے۔ مگر بدقسمتی سے صاحب تعلیقات ان دونوں چیزوں سے عاری نظر آتے ہیں، یہ ہیمہ دانی کا کرشمہ ہے کہ مصنف کی عبارت کو غلط سمجھ کر اس پر حاشیہ آرائی شروع کر دی ہے جس سے محض اپنی تعلّی اور مصنف کو ان کے علمی مرتبہ سے گرانا مقصود ہے۔ مصنف نے کہیں بھی فقہاء اور محدثین کو معتزلہ کا ہم نوا نہیں کہا۔ پھر یہ الزام تراشی کیوں؟ سچ ہے ؏ تا ثریا مے رود دیوار کج!

۴۔ پھر صفحہ ۲۵۴ پر حاشیہ ۱ میں لکھتے ہیں:۔

"یہ بات درست نہیں۔ امام احمدؒ کی طرف اس روایت کی نسبت مشکوک ہے۔" الخ

پھر نسبت مشکوک کہہ کر آگے گذر جاتے ہیں۔ ورنہ ان کا فرض یہ تھا کہ روایت کی نسبت کے مشکوک ہونے پر کوئی ایک دلیل بھی پیش کر دیتے لیکن ان کا مقصد ہی قارئین کے دلوں میں شکوک پیدا کرنا تھا، پھر دلیل لانے کی ضرورت ہی کیا تھی :

۵۔ بعض حواشی ایسے بھی ہیں۔ جو فاضل مصنف نے بطور حوالہ یا وضاحت کے دیئے ہیں لیکن صاحب تعلیقات نے انہیں اپنی طرف منسوب کر لیا ہے مثلاً ص۲۲۶ پر حاشیہ ۱ مصنف کا ہے، اسی طرح ۲۳۹ پر حاشیہ نمبر ۱ بھی مصنف کا ہے۔ مگر ان کے آخر میں "حنیف بھوجیانی" لکھا ہوا ہے :

یہ اور اس قسم کی اور بہت سی خامیاں تھیں۔ جن کی بنا پر ہم مجبور ہوئے کہ کتاب کا مکمل ترجمہ شائع کریں جس میں ان مقامات کا ترجمہ بھی شامل ہو جنہیں حذف کر دیا گیا ہے اور صاحب تعلیقات نے جو لغزشیں کھائی ہیں ان کی نشاندہی بھی ہو جائے :

چنانچہ آج ہم پورے اعتماد کے ساتھ اس کتاب کا مکمل ترجمہ ناظرین کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔ اس میں بھی ہم نے جابجا حواشی دیئے ہیں۔ مگر وہ حواشی ایسے ہیں۔ جو اصل کتاب کی تکمیل کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اور کسی قسم کی تحریف یا غرض پرستی سے کام نہیں لیا گیا

والسلام

خادم العلم عبدالحمید نظامی

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

پیش لفظ

الحمد للہ رب العلمین وصلی اللہ علی سیدنا محمد وآلہ واصحابہ وسلم

امسال "لاء کالج" (مصر) میں "تشریع اسلامی" کے سلسلہ میں میری تقریروں کا عنوان تھا "امام احمد بن حنبل رح — امام دار السلام"، چنانچہ یہ کتاب جو عالم اسلامی کے پیش کر رہا ہوں، انہی تقاریر کا ماحصل اور لُبِّ لُباب ہے۔

میں نے سب سے پہلے امام موصوف کے حالات زندگی یعنی بچپن سے لے کر عہد کہولت تک کے تمام ادوار بیان کئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ صرف سنت (حدیث) میں ہی امام نہ تھے بلکہ سنت وفقہ دونوں میں مسلمانوں کے پیشوا تھے۔

حالات زندگی بیان کرتے ہوئے میں نے ان مصائب وآلام کے بیان کی طرف خاص توجہ دی ہے جن سے امام موصوف کو راہِ حق میں دوچار ہونا پڑا۔ پھر ان کے اسباب وادوار سے بحث کر کے بتایا ہے کہ کس طرح اس ابتلاء سے امام موصوف کی قدر ومنزلت میں اضافہ ہوا کہ جمیع بلادِ اسلامیہ میں آپ کے زہد وورع کا سکہ بیٹھ گیا اور ہر محفل سے خراج تحسین وصول کیا۔

اس کے بعد میں نے امام موصوف کے عہد پر ایک نظر ڈالی ہے جس میں اُس نفسیاتی کش مکش کا ذکر کیا ہے جو امام موصوف اور ان کے معاصرین کے درمیان وجہ نزاع بنی۔ اس ضمن میں ان آراء وافکار کا مفصل جائزہ لیا ہے جو اس دور میں علماء حدیث اور فقہاء کے درمیان رائج اور عقلِ اسلامی پر سائد تھے۔ اور یہ کہ اس وقت کے بعض امراء اور خلفاء نے محدثین اور فقہاء کے ان نظریات کو اپنانے کی کوشش بھی کی لیکن یہ کوشش کارگر ثابت نہ ہوئی۔ آخر کار اس کوشش نے باہمی نزاع کی صورت اختیار کر لی جس کے نتیجہ میں سلف رحمہم اللہ کے مسلک کو اور زیادہ قوت سے تھاما گیا۔

اس بحث وتمحیص کے بعد میں نے اصولِ دین (عقائد) میں امام موصوف کے نظریات اور سنت نبوی اور فقہ کے قیام میں ان کی کوششوں کا ذکر کیا ہے جو دراصل سابقہ کش مکش کا نتیجہ تھیں۔

اصولِ دین (عقائد) میں امام موصوف کے نظریات کو ذرا تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے کیونکہ اس زمانہ میں اُن کے نظریات سلفی کہلانے والوں کے خیالات کی سچی تصویر ہیں اور حقائق اسلام کو فلسفہ کی عینک لگا کر دیکھنے والوں نے جن مباحث کو اُٹھا کر علمی مقاومت (OPPOSITION) کی فضا پیدا کر دی تھی اس کی صدائے بازگشت (ECHO) ہیں۔

اس کے بعد میں نے وضاحت کے ساتھ اس امر پر روشنی ڈالی ہے کہ امام موصوف سنت نبوی کی تدوین و اشاعت میں کس طرح زندگی بھر مصروف عمل رہے، کس طرح اپنا "مسند" مرتب کیا اور پھر اس مجموعہ نے کیا اثر ڈالا۔ اس کی احادیث میں کس قدر قوت (ضعف) پایا جاتا ہے اور اس کی تدوین سے امام موصوف کی غرض کیا تھی۔ پھر امام موصوف کی فقہ پر بحث کر کے بتایا ہے کہ یہ فقہ دراصل ثمرہ تھی سُنتِ نبوی کی دراست، اور قضایا نبوی، صحابہ کرام اور ممتاز تابعین رحمہم اللہ کے فتاوی اور آثار کی تتبع کا، اور یہ کہ امام موصوف جب کسی معاملہ میں حدیث یا اثر نہ پاتے تو آثار صحابہ کرام اور فتاوی تابعین پر قیاس کرتے اور ہمیشہ ان سے قریب رہنے کی کوشش کرتے، اس لئے امام صاحب کی فقہ ان آثار یا ان کے اشتباہ کے مجموعہ کا نام ہے اور ساتھ ہی یہ بھی بتایا گیا ہے کہ یہ فقہ کیسے روایت ہوئی، اس کے طُرقِ روایت کیا ہیں اور صدق وقبولیت کے لحاظ سے ان کی قدر ومنزلت کیا ہے۔ پھر آخر میں ان اصولِ فقہیہ کا ذکر کیا ہے جن پر فقہ حنبلی کی بنیاد ہے اور پھر ان مختلف ادوار کا ذکر کیا ہے جن سے یہ جلیل القدر مذہب گزرا۔ پھر اس کے اسالیبِ تخریج، طرق نمو، ضبط قواعد اور فروع کی تدوین سے بحث کی ہے۔ یہاں تک کہ یہ زندہ اور وسیع مذہب بن گیا جس میں صلاح بھی ہے اور اصلاح بھی۔

آخر میں مَیں اعتراف کرتا ہوں کہ اگر خدا کا فضل وکرم اور اس کی توفیق و اعانت میرے شاملِ حال نہ ہوتی تو میں اکیلا اس کام کو سرانجام دینے کے قابل نہ تھا۔ انہ نعم المولیٰ ونعم النصیر۔

محمد ابو زہرۃ

صفر ۱۳۶۷ھ دسمبر ۱۹۴۸ء

۱۔ حضرت الامام کے متعلق ابوثور کہتے ہیں :۔

اگر کوئی شخص امام احمد بن حنبل کے متعلق یہ کہتا ہے کہ وہ اہل جنت سے تھے تو اسے سرزنش نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ وہ ٹھیک کہتا ہے اس لئے کہ اگر کوئی شخص خراسان اور اس کے گرد ونواح کا چکر لگائے تو سبھی لوگوں کو یہ کہتے ہوئے سنے گا۔ کہ احمد بن حنبل ایک مرد صالح تھے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص شام وعراق اور ان کے اطراف ونواح میں پھر کر دیکھے تو سب کو یہی کہتے ہوئے سنے گا کہ "احمد بن حنبل نیک آدمی تھے" الغرض ان کی صالحیت پر اجماع ہے تو اگر اُن کو جنتی کہنے والے شخص پر عتاب ہو تو بطلان اجماع لازم آتا ہے[1]۔

یہ قول ایک فقیہ اور محدث کا ہے جو امام احمد کا معاصر تھا۔ اس سے صرف یہی ثابت نہیں ہوتا کہ اُن کے دل میں امام موصوف کی قدر ومنزلت تھی بلکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی قدر ومنزلت ان کے تمام معاصرین کے دلوں میں گھر کر چکی تھی۔ عالم اسلام کا اجماع ہو چکا ہے کہ وہ مرد صالح تھے ان کا صلاح وتقویٰ، ورع، قوت ایمانی یہ سب چیزیں ہر شخص کی زبان پر تھیں۔ اگر اجماع حجت ہے تو امام احمد کی صالحیت پر لاریب اجماع قائم ہو چکا ہے جس میں کسی قسم کے شک وشبہ کی گنجائش نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ امام احمد مصائب سے دوچار ہوئے لیکن نہایت صبر کے ساتھ ان کو برداشت کیا اور اپنے نفس کو پاک وصاف کر لیا۔ شدائد ومصائب میں مبتلا کئے گئے لیکن اُن سے اس طرح نکلے جس طرح کہ سونا ہر قسم کی آلائشوں سے پاک اور صاف ہو کر بھٹی سے نکلتا ہے۔ امام احمد کا دنیا اور اس کی زیب وزینت سے امتحان کیا گیا لیکن اس سے بچ کر نکل گئے۔ اگرچہ ان کا نفس لذائذ زندگی کو چاہتا تھا لیکن انہوں نے اپنے نفس کو لگام دی، اسے خواہشات سے روکے رکھا، ہر مشکوک چیز ترک کر دی اور جو شک وشبہ سے بالا تھی اسے اختیار کیا[2]۔ دنیاوی لذتوں نے انہیں دعوت دی لیکن انہوں نے اس کی طرف دھیان نہ دیا۔ وہ نفسانی لذتوں سے دُور رہے اور زندگی

---

[1] مناقب الامام احمد لابن الجوزی صـ ۱۲۴ ۔ [2] چنانچہ ابن الجوزی نے بیان زہدہ فی المباحات کے لئے اپنی کتاب "المناقب" میں ایک مستقل باب قائم کیا ہے (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو کتاب المدخل لابن بدران صـ)

کی آسائشوں سے آلودہ نہیں ہوئے اور اس طرح پاک وصاف رہے جس طرح کہ صیقل کی ہوئی چیز پر میل کچیل نہیں ٹکتا۔ تنگدستی اور فراخ حالی دونوں سے احمد کی آزمائش کی گئی۔ لیکن نہ تو تنگدستی نے ان کے قلب کو خراب کیا اور نہ ہی فراخ حالی نے ان کی عقل کو سلب کیا۔ چار خلفائے یکے بعد دیگرے اسے آزمائش میں ڈالا لیکن اس امتحان گاہ سے وہ مردِ پاکباز کی طرح برآمد ہوئے ہر قسم کی آزمائش و امتحان سے وہ دوچار ہوئے۔ مامون نے انہیں قید و بند کے مصائب میں ڈالا۔ مقید اور پا بجولاں اپنے دربار میں حاضر ہونے کا حکم دیا لیکن بُعدِ مسافت اور سخت تکلیف کے باوجود انہیں بیڑیوں کا بوجھ بھاری محسوس نہ ہوا۔ معتصم نے حبس و ضرب کی سزا دی، واثق نے ان پر بندشیں عائد کیں اور زندگی تلخ کر دی۔ لیکن وہ ثابت قدم رہے اور کوئی چیز بھی ان کے عقیدہ کو متزلزل نہ کر سکی۔ ان آزمائشوں کے بعد ایک اور بڑی مصیبت سے دوچار ہونا پڑا۔ متوکل نے ہر طرح کی آسائشیں ان کے گرد جمع کر دیں لیکن اس مردِ خدا نے بنظرِ حقارت انہیں ٹھکرا دیا بھوک سے نڈھال ہو کر پیٹ پر پتھر باندھ لیتے لیکن جو چیز مشکوک یا شانِ تقویٰ کے خلاف نظر آتی اس کی طرف ہاتھ نہ بڑھاتے۔

اس کے بعد امام موصوف کو ایک اور بہت بڑی مصیبت سے دوچار ہونا پڑا جس سے ہر انسان کو ایسے موقعہ پر سابقہ پڑتا ہے۔ وہ تھی عوام کی مدح سرائی اور ان میں ہر دلعزیزی۔ چنانچہ جب وہ ان تمام آزمائشوں سے کامیاب ہو کر نکلے تو اس بلیّہ عظمیٰ سے دوچار ہوئے۔ عوام میں اپنی شہرت اور مقبولیت کا تذکرہ سنا لیکن اس سے اُن کے دل میں ذرہ بھر بھی عُجب و غرور اور نخوت نہ آیا بلکہ انہوں نے ایسے مردِ مومن کی طرح زندگی بسر کی جو عمل میں مخلص اور جلالِ خداوندی کے سامنے سرنگوں رہتا ہے۔ مدح و ثنا کا ان پر کچھ بھی اثر نہ ہوا۔ اس طرح وہ اس بلیّہ عظمیٰ سے بھی کامیاب اور سرفراز نکلے۔ بلاشبہ مصائب و شدائد اور عیش و تنعم میں بسا اوقات شیطان کا بس نہیں چلتا لیکن مدح و ثنا کے موقع پر غوایت میں ضرور کامیاب ہو جاتا ہے اور انسان کے دل کے اندر عُجب و غرور اور تکبر کے بیج بو دیتا ہے۔ لیکن احمد رحمہ نے شیطان پر تمام راہیں مسدود کر دیں اور وہ اس راہ سے بھی ان کے عقیدہ پر ڈاکہ ڈالنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ نہ صرف یہ کہ حمد و ثنا سے متاثر نہیں ہوئے بلکہ اس سے اظہارِ نفرت کرتے رہے اور یہ سمجھ کر اس سے راہِ فرار اختیار کی کہ یہی سب سے بڑی آزمائش ہے۔ صبح و شام فرمایا کرتے "اگر مجھے راستہ ملے تو کسی نامعلوم مقام کی طرف نکل جاؤں۔ جہاں کوئی نام لیوا نہ ہو، جی چاہتا ہے کہ مکہ کی گھاٹیوں میں سے کسی گھاٹی میں چھپ رہوں تاکہ وہاں گمنامی کی زندگی بسر کردوں۔ میں شہرت کی آزمائش میں مبتلا ہوں اور اس سے بچنے کے لئے صبح و شام موت کی آرزو کرتا رہتا ہوں"[1]

ایک جامع وصف "احمد مردِ صالح تھے" یہ وہ سچی بات ہے جو ان کی زندگی ہی میں ممالک اسلامیہ میں ہر جگہ مشہور ہو چکی تھی۔

---

[1] ترجمۃ الامام من تاریخ الاسلام للحافظ الذہبی طبع المعارف فی مقدمۃ المسند صـ ۴۷۔

اور مختلف ادوار گزرنے پر تاریخ نے اس پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔ ان کے بعد بھی یہی بات ایک کھلی حقیقت بن کر بعد کی نسلوں میں بطور ورثہ چلی آئی اور دراصل یہی ایک جملہ وہ مفتاح ہے جس سے ان کی سیرت کے تمام دروازے کھلتے ہیں اور اسی آئینہ میں ان کے چہرہ کے خدوخال اصلی روپ میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ وہ ایک بہت بڑے محدث تھے کیونکہ ان میں صلاح و تقویٰ تھا۔ وہ ایک ایسے فقیہ تھے جن کی صلاحیت ان کی تفقہ پر بھاری تھی اور فقہ کی دوراز کار بحثوں میں الجھنے سے انہیں روکے رکھتی۔ چنانچہ وہ اس مقام پر توقف کرتے جہاں سے دوسرے اپنا سفر شروع کرتے تھے۔ اور جہاں دوسرے لوگ جزم و عزم کا اظہار کرتے تو وہ متامل نظر آتے اور جب دوسرے نطق و کلام کا مظاہرہ کرتے تو یہ اپنے مافی الضمیر کو مخفی رکھتے اور جب دوسرے فتویٰ بازی میں جلد بازی سے کام لیتے تو یہ سکوت اختیار فرماتے۔

یہی وجہ تھی کہ ان کی فقہ پر حدیث کا رنگ غالب رہا۔ وہ آثار صحابہ پر توقف فرماتے تھے یہاں تک کہ بعض علمائے سابقین یہ خیال کرنے لگے تھے کہ وہ محدث تھے فقیہ نہ تھے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن جریر طبری[1] نے اپنی کتاب "اختلاف الفقہاء" میں ان کے مسلک کا ذکر نہیں کیا۔ ان کا قول تھا کہ وہ محدث تھے فقیہ نہ تھے۔ اسی وجہ سے انہیں تکلیف بھی دی گئی اور بعض فقہاء مثلاً طحاوی، دبوسی، النسفی، اصبلی، مالکی اور غزالی وغیرہ جو "خلافیات" سے بحث کرتے ہیں، نے اختلافی مسائل میں ان کا ذکر نہیں کیا۔ اسی طرح ابن قتیبہ نے اپنی کتاب المعارف میں انہیں فقہاء میں شمار نہیں کیا۔ مقدسی نے اپنی کتاب احسن التقاسیم میں انہیں اصحاب حدیث میں شمار کیا ہے۔

قاضی عیاض اپنی کتاب مدارک میں لکھتے ہیں[2] کہ احمد فقہ میں درجۂ امامت کی اہلیت نہیں رکھتے تھے اور نہ ہی ماخذ فقہ پر نظر بالغ کے مالک تھے

فقیہ نہ ہونے کی وجہ

جو لوگ امام احمد کے فقیہ ہونے کا انکار کرتے ہیں وہ یہ ثبوت پیش کرتے ہیں کہ فقہ میں انہوں نے کوئی کتاب تصنیف نہیں کی بلکہ صرف حدیث میں ان کا "مسند" ہمارے سامنے ہے، حالانکہ اس دور میں تدوین فقہ کا کام بہت ترقی پر تھا۔ چنانچہ امام محمد بن الحسن نے فقہ عراق کو مدون کر لیا تھا اور امام ابو یوسف اس فن میں متعدد کتابیں تصنیف کر چکے تھے۔ امام شافعی اپنے مسلک اور کتب کا املاء کر رہے تھے اور مورخین کا اجماع ہے کہ امام احمد نے اس سلسلہ میں کوئی کتاب نہیں لکھی۔ تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ وہ صرف محدث تھے فقیہ نہ تھے یا کم از کم یہ کہ ان کی فقہ پر ان کی حدیث دانی غالب تھی، بلاشبہ بعض محدثین فقہی مسائل میں مستقل رائے رکھتے تھے۔ جیسے امام بخاری اور مسلم۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ انہیں زمرۂ محدثین سے نکال کر فقہاء کے گروہ میں شامل کر دیا جائے کیونکہ اعتبار غلبۂ منہاج

---

[1] محمد بن جریر بن یزید ابو جعفر الطبری و ۲۲۴ھ م ۳۱۰ھ مترجم ۱۲

[2] تاریخ الفقہ للحجوی ص ۲۲ ج ۲

کا ہے جس پر حدیث غالب ہوگی وہ اسی میں تخصص حاصل کرے گا اور محدث کہلائے گا اور جس کے فتاویٰ کی اکثریت اور تفقہ کا غلبہ ہوگا وہ فقیہ مانا جائے گا اور امام مالکؒ کے سوا کوئی شخص ایسا نظر نہیں آتا جس میں دونوں وصف موزونیت کے ساتھ جمع ہوں۔ چنانچہ وہ اس وصف میں اپنی نظیر آپ تھے۔

اس رائے سے اختلاف لیکن اس کے باوجود ہم امام احمد بن حنبل کو محدث ہونے کے ساتھ ساتھ فقیہ بھی مانتے ہیں اگرچہ ہمیں اعتراف ہے کہ ان پر حدیث کا رنگ غالب تھا اور یہ بھی مانتے ہیں کہ انہوں نے فقہ میں کوئی مدون یادگار نہیں چھوڑی۔ اس کے برعکس حدیث میں ان کا جلیل القدر "المسند" موجود ہے۔ مگر وہ امام فقہ اس وجہ سے ہیں کہ انہوں نے فقہی مسائل کی تدوین کا کام اپنے تلامذہ پر چھوڑ رکھا تھا جو اُن کے اقوال و فتاوے اور آراء و افکار کو جمع کرتے رہے۔ اس طرح وہ فقہی مجموعہ تیار ہوگیا جو ان کی طرف منسوب ہے اور ان کے اقوال و فتاویٰ کی روایت میں عام طور پر تو اتفاق پایا جاتا ہے۔ مگر بعض مسائل میں مختلف اقوال بھی مروی ہیں۔ ہمارے لئے کسی طرح بھی یہ مناسب نہیں ہے کہ جس چیز کو علماء قبول کر چکے ہیں صرف اس لئے نظر انداز کر دیں کہ وہ حدیث میں شہرت رکھتے تھے اور انہوں نے فقہ میں کوئی کتاب مرتب نہیں کی۔ حالانکہ اس زمانہ میں تدوین فقہ کا کام زوروں پر تھا۔ اور مدونین فقہ میں ان کے لئے اسوۂ حسنہ موجود تھا۔

علامہ ابن القیمؒ کی بھی یہی رائے ہے چنانچہ اعلام الموقعین میں فرماتے ہیں:۔

"امام احمد کے فقہ میں کوئی کتاب مدون نہ کرنے کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ حدیث کے علاوہ اور کسی موضوع پر کتابیں تصنیف کرنا سخت ناپسند کرتے تھے۔ لیکن اللہ تعالےٰ ان کی حسن نیت سے خوب واقف تھا۔ لہٰذا ان کے تلامذہ نے ان کے کلام اور فتاویٰ کی تدوین کا اہتمام کیا"۔

پھر اس کے بعد امام ابن القیمؒ فرماتے ہیں:۔

"الخلال[1] نے امام احمد کے نصوص جامع کبیر میں تقریباً بیس جلدوں میں جمع کئے ہیں۔ ان کے فتاویٰ اور مسائل قرن در قرن روایت ہوتے چلے آتے ہیں۔ چنانچہ وہ اہل سنت کے تمام فرقوں کے امام مانے جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان کے مذہب کے مخالف مجتہد اور دوسروں کے مقلدین بھی ان کے نصوص و فتاویٰ کو عزت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ان کے اقوال و فتاویٰ نصوص شرعیہ اور فتاوی صحابہؓ کے زیادہ قریب ہیں۔ جو شخص امام احمد اور صحابہ کرام کے فتاویٰ پر غور کرے گا تو وہ دونوں میں باہم مطابقت پائے گا۔ اور یہ سمجھ لے گا کہ یہ سب ایک ہی قندیل

---

[1] احمد بن محمد بن ھرون ابو بکر صاحب الجامع الکبیر والعلل والطبقات وغیرہا المتوفی ۳۱۱ھ مترجم ۱۲

کی مخالفت کرتی ہیں [1]

یہ ٹھیک ہے کہ امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فقہ میں کوئی کتاب نہیں لکھی [2] بلکہ اس سے منع کرتے رہے اور اپنے شاگردوں کو فقہ کی مدونہ کتب کے مطالعے سے بھی روکتے تھے کہ مبادا ان پر اعتماد کر کے حدیث سے بے اعتنائی برتنے لگیں ـــــ تاہم ان کی فقہ کی تدوین کا مدار ان کے اصحاب کی روایت پر ہے انہوں نے نصوص و فتاویٰ کو مبسوط کتابوں میں جمع کر دیا ہے جن میں سے بعض کتابیں تقریباً بیس جلدوں پر مشتمل ہیں۔ ان کے اقوال و فتاویٰ کی تدوین میں قدرے اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ کیونکہ روایت کی بنیاد سراسر نقل پر ہے اور امام موصوف نے بذات خود فقہ میں کوئی کتاب تصنیف نہیں کی، لہٰذا ناقلین میں اختلاف ناگزیر تھا اور ضروری تھا کہ نقل میں اختلاف کے سبب طریقِ ترجیح کا اختیار کیا جائے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ کتب طبقات کے مصنفین بعض اصحاب کے نقل کے بارے میں بھی گفتگو کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن الفراء [3] اپنی طبقات میں ابوبکر المروزی، الاثرم [4]، مسدد اور حرب وغیرہم ـــــ جن سے فقہ حنبلی کا اکثر حصہ مروی ہے …… اور انہوں نے جلیل القدر امام کی طرف اسے منسوب کیا ہے …… سے نقل کرتے ہیں اور انہیں ثقہ قرار دیتے ہیں۔

فقہ حنبلی کے متعلق بعض شکوک اور ان کا ازالہ

یاد رہے کہ علم حدیث کے بعض مؤرخین نے یہ بھی لکھا ہے کہ دو نیک آدمیوں کو برے ساتھیوں سے پالا پڑا، ایک کا نام جعفر بن محمد اور دوسرے کا احمد بن حنبل ہے اور اس جعفر سے مراد جعفر صادق بن امام باقر ہیں جو ائمہ شیعہ سے تھے اور فقہ امامیہ کی مروجہ کتابوں میں بہت سے اقوال غلط طور پر ان کی طرف منسوب کیے گئے ہیں۔ یہی حال امام احمد بن حنبل کا ہے جن کی طرف بعض حنابلہ نے عقائد کے متعلق ایسی آراء منسوب کر دی ہیں جن سے بلاشبہ امام احمد کی طرف فقہ حنبلی کی نسبت بھی مشکوک ہو جاتی ہے یا کم از کم اس کے بعض حصہ میں شک و شبہ پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ جب راوی کے صدق میں ہی شک ہو تو اس کی روایت بھی طعن سے خالی نہیں ہو سکتی۔

---

[1] اعلام الموقعین ص ۲۲ ج ۱ نیز تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو المدخل ص ۴۶ لابن بدران الدمشقی المتوفی ۱۳۴۶ھ، مترجم

[2] ماسوا ایک رسالہ کے جو احکام صلوٰۃ پر مشتمل ہے آج کل مصر میں طبع ہو چکا ہے۔ مترجم ۱۲

[3] ابن الفراء ابو الحسین محمد بن الحسین بن محمد بن الفراء القاضی الشہید المتوفی سنہ ۵۶۰ھ یہ ابو یعلیٰ الصغیر کے نام سے مشہور ہیں ان کے والد ابو یعلیٰ صاحب الاحکام السلطانیہ ابو یعلیٰ الکبیر کے نام سے مشہور تھے، مترجم

[4] الاثرم احمد بن محمد بن ہانی الطائی المتوفی بعد ۲۶۰ھ) ملاحظہ ہو کتاب ابن حنبل ص ۲۸۱

یہ وہ گرد و غبار ہے جو امام احمد کی طرف فقہ حنبلی کی نسبت کے متعلق اڑایا جاتا ہے۔ مذاہب پر بحث و گفتگو میں اگر ہمارا طریق یہ ہوتا کہ موضوعی حیثیت سے ان پر بحث کریں یعنی اس مجموعہ فقہیہ کو جس کی وجہ سے حنبلی مذہب ایک فقہی مذہب قرار پاتا ہے بحث و گفتگو کا موضوع بنائیں تو ہم اس مجموعہ کی نسبت کے بغیر ہی اس سے بحث پر اکتفا کر لیتے لیکن ہمارا موضوع تو امام احمد اور اس کی فقہ ہے لہذا ہم پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ اس مجموعہ فقہیہ کی امام کی طرف نسبت کے متعلق بھی بحث کریں اور جو شکوک و شبہات اس نسبت کے بارے میں وارد کئے جاتے ہیں ان پر غور و خوض کریں پھر یا ان شبہات کو مان کر فقہ حنبلی کا انکار کر دیں اور یا اس کی قدر و قیمت کی وضاحت کریں۔

اس بنا پر ضروری تھا کہ ان امور کا جائزہ لیتے جو شک و شبہ کا موجب بنتے ہیں۔ لیکن ہم انہیں چھوڑ کر یہ بات واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ جن امور کو مختلف ادوار میں علماء کی ایک جماعت قبول کرتی چلی آئی ہے ان کی دراست میں ہمارا مسلک یہ ہے کہ انہیں قبول کر لیا جائے اور جب تک ان کے بطلان پر قوی دلیل قائم نہ ہو ان کا انکار نہ کیا جائے۔ کیونکہ علماء کی ایک جماعت کا ان امور کو قبول کر لینا بجائے خود ایک دلیل ہے۔ امام احمد کے اصحاب نے جن امور کو نقل کیا ہے اور پھر ان کے بعد کے علماء نے انہیں قبول کیا ہے۔ اور لوگوں نے ان کی تصدیق کر دی ہے تو جب تک ان میں سے کسی ایک امر کے بطلان پر قوی اور محکم دلیل قائم نہیں ہوگی ہم اسے تسلیم کرتے رہیں گے۔ کیونکہ اگر محض شبہات سے ایسے امور کا انکار کرنا صحیح ہو جنہیں علماء کے ہاں تلقی بالقبول کی حیثیت حاصل ہو چکی ہے تو علم التاریخ سرے سے باطل ہو جاتا ہے اور ہم سابقہ علوم سے استفادہ کے قابل نہیں رہتے اور نہ کسی قائل کے قول پر بھروسہ کر سکتے ہیں۔

اس بنا پر ہم ابن حنبل کی فقہ اور اس کی صحت نسبت کو قبول کرتے ہیں اور اس نسبت پر جو شبہات وارد کئے گئے ہیں ان پر بحث و گفتگو کرتے ہیں اور اسی اعتراض کو قابل تسلیم سمجھتے ہیں جو کسی فتوی یا قول کی نسبت کو دلیل کے ساتھ باطل کرے محض ایک شبہ کی بنا پر ہم جملہ روایات کی نسبت کا انکار نہیں کر سکتے نہ ہی اس اعتراض کو مہمل قرار دیتے ہیں بلکہ بحث و مقابلہ اور مقارنت سے کام لے کر ہر چیز کا حق ادا کریں گے۔

ہم نہ تو مقدمات اور ان کے نتیجہ کے درمیان آڑ بن کر کھڑا ہونا چاہتے ہیں اور نہ ہی دلیل اور جو اس سے ثابت ہوتا ہے اس کا انکار کرتے ہیں۔ کیونکہ اہل علم کے نزدیک یہ باتیں کسی شمار میں نہیں ہوتیں۔

فقہ حنبلی کے بعض خصائص

جب ہم تحقیق نسبت اور ان شکوک کے ازالہ کے بعد جو اس کی نسبت میں پیدا کئے جاتے ہیں، فقہ حنبلی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو اسے ایک زندہ قوی اور تر و تازہ فقہ پاتے ہیں۔ جس میں دو عنصر خاص طور پر نمایاں نظر آتے ہیں

اور وہ دونوں اس فقہ کے اُس حصہ کو جس کا تعلق "معاملات" سے ہے وسیع تر ہونے میں قوت بخشتے ہیں۔

۱۔ عنصر اول: یہ کہ فقہ حنبلی وہ فقہ ہے جس میں "فقہ اثری" پورے جوبن کے ساتھ جلوہ گر نظر آتی ہے۔ امام احمدؒ آثار صحابہ کو خاص اہمیت دیتے تھے اور اگر صحابہ کرامؓ میں اختلاف پیدا ہو جائے تو ان میں سے ایک یا دونوں کے قول کو اختیار کر لیتے تھے اس طرح مسئلہ میں دو قول ہو جاتے تھے اور اسی کا نام وقوف عند الاثر ہے[1]۔ کیونکہ وہ اپنے آپ کو اس کا حق نہیں دیتے تھے کہ اختلاف کی صورت میں ان بلند قدر اور معزز ہستیوں میں سے ایک کو دوسرے پر بلا دلیل شرعی کے ترجیح دیں۔ اس لئے کہ ایک کی ترجیح دوسرے کے نقص اور اس کے بالمقابل میں کمال کو چاہتی ہے اور وہ اپنے آپ کو بغیر نص کے یہ رتبہ نہیں دیتے تھے اور نہ ہی دوسرے کو اس مرتبہ پر اتارنے کے لئے تیار تھے۔ چونکہ طریق سلف اور آثار صحابہ کی پیروی میں بہت سخت تھے اس لئے صراحت سے نہ سہی مشاکلت بہت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے اجتہادی مسائل میں بھی مسلک صحابہؓ کرام پایا جاتا ہے۔

۲۔ عنصر ثانی: شریعت کے جس حصہ کا تعلق "معاملات" سے ہے ان میں اُن کا اصول یہ ہے کہ اگر نص یا کوئی اور اثر موجود نہ ہو اور نہ ہی کسی پر قیاس کی وجہ نظر آتی ہو تو مسئلہ میں اباحت اصلیہ کے قائل ہو جاتے ہیں۔ اس بنا پر فقہ حنبلی "عقود و شروط" کے مسائل میں وسیع ترین فقہ بن گئی ہے۔ اس میں شروط و عقود کو اس نے اس وقت تک صحیح قرار دیا ہے جب تک ان کے بطلان پر کوئی واضح دلیل موجود نہ ہو۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیئے کہ کسی چیز کی صحت کو ثابت کرنے کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بطلان کے لئے دلیل کی ضرورت پڑتی ہے۔ آگے چل کر ہم اس مسئلہ کے ہر پہلو پر تفصیل سے گفتگو کریں گے تاکہ اس زندہ اور تر و تازہ مذہب کی خوبیاں ظاہر ہو جائیں۔

یہاں صرف اس قدر سمجھ لینا ضروری ہے کہ اس مذہب جلیل پر بحث و دراست کرتے وقت ہمیں دو چیزیں بہر حال پیش نظر رکھنی ہوں گی۔

(۱) اولاً وہ کون سے اصول ہیں جن پر استنباط کا سلسلہ قائم ہوتا ہے اور پھر ان سے کیونکر فروع کا استخراج ہوتا ہے

(۲) دوسرے یہ کہ فروع کے لئے کون سے قواعد و ضوابط ہیں جو متفرق مسائل کے استخراج کے متقاضی ہوتے ہیں اور عام طور پر ثمرات اجتہاد کے جمع کا سبب بنتے ہیں یہ اصول و قواعد امام احمدؒ نے مدون نہیں کئے اور نہ ہی تفصیل کے ساتھ ان سے ان سے منقول ہیں۔ بلکہ بعد میں استنباط اور عناصر استنباط میں تطبیق دے کر فروع سے ان کا استنباط کیا گیا ہے۔ اور پھر تفصیل وار

---

[1] یعنی صحابہ کرام کے آثار کی موجودگی میں رائے اور قیاس سے کام نہ لینا۔ مترجم ۱۲

انہیں بیان کر دیا گیا ہے۔

اصل اور قاعدہ میں فرق اصل اور قاعدہ میں فرق یہ ہے کہ اصل استنباط فرع کے طریق کا نام ہے۔ اس کا وجود فرع پر مقدم ہوتا ہے۔ اگرچہ اکثر ائمہ کے اصول سے ان کے فروع الگ مرتب ہو چکے ہیں لیکن قاعدہ کئی ہم جنس فروع کو منضبط کرتا ہے۔ لہٰذا وہ وجود میں فروع سے متاخر ہوتا ہے اور معرفت فروع کے طریق کو سہل بنا دیتا ہے۔

اب ہم —— بعونہٖ تعالیٰ —— آئندہ صفحات میں حنبلی مذہب کے نشو و نما اور طرق تخریج سے بحث کریں گے۔ جیسا کہ اس سے قبل ائمہ ثلاثہ کے بارے میں کر چکے ہیں۔ ہم مولیٰ کریم سے التجا کرتے ہیں کہ توفیق عطا فرمائے۔

لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِہٖ ، وَهُوَ نِعْمَ الْمَوْلٰی وَنِعْمَ النَّصِیْر۔

جزوِ اوّل

حیاتِ احمد بن حنبل

۱۶۴ھ ـــــــ ۲۴۱ھ

مولد و نسب مشہور و معروف روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل ربیع الاول ۱۶۴ھ میں متولد ہوئے آپ کے صاحبزادگان صالح اور عبداللہ کے اقوال سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ عبداللہ کہتے ہیں میں نے اپنے والد سے یہ فرماتے سنا کہ میں ربیع الاول ۱۶۴ھ میں پیدا ہوا۔

امام کی سنہ ولادت کی روایات میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے سن ولادت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام احمدؒ کو اپنی تاریخ ولادت معلوم تھی۔ اور انہوں نے خود ہی اسے بیان فرما دیا ہے اور رواۃ و مؤرخین کے ظن و تخمین اور قیاس آرائیوں پر نہیں چھوڑا۔ ان کی رائے اس معاملہ میں بالکل قطعی ہے اور ہر قسم کے شک و ظن کو ختم کر دینے کے لئے کافی

جس طرح آپ کی تاریخ ولادت قطعی طور پر معلوم ہے اور اس میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ اسی طرح آپ کی تاریخ وفات بھی یقینی اور قطعی طور پر معلوم ہے اور جملہ روایات اس امر پر متفق ہیں کہ ۱۲ ربیع الاول ۲۴۱ھ میں آپ نے اس دنیا فانی سے رحلت فرمائی اور جمعہ کے دن نماز جمعہ کے بعد آپ کا جنازہ اٹھا۔ آپ کی تاریخ وفات کا تعیین کے ساتھ معلوم ہونا کوئی انوکھی بات نہیں ہے۔ اس لئے کہ بغداد کی تاریخ میں اس دن کو خاص اہمیت حاصل ہے اور ممالک اسلامیہ میں وہ دن "یوم یادگار" کی حیثیت حاصل کر چکا ہے۔ کیونکہ آپ کے جنازہ میں ایک جمّ غفیر نے شرکت کی جن کی تعداد آٹھ لاکھ سے کسی طرح کم نہ تھی ـــ اس لئے کہ جب آپ کی وفات ہوئی تو موت کی خبر اطراف عراق سے نکل کر بقاع اسلامیہ کے گوشہ گوشہ میں پہنچ چکی تھی۔ آپ کی وفات ایک ایسا "المیہ" تھا جسے تمام فرقوں نے یاد

رکھا۔ اور تاریخ نے بلاشک وریب اسے بیان کیا۔

امام احمد کے مولد (جائے پیدائش) میں اختلاف ہے۔ بعض نے اُن کی جائے پیدائش مرو بتائی ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ مرو میں ان کی ماں حاملہ ہوئیں اور بغداد میں پیدا ہوئے۔ آپ نسباً عربی اور ماں باپ دونوں کی طرف سے شیبانی تھے، نہ عجمی تھے اور نہ ان کے حسب ونسب میں عجمیت کا کھوٹ تھا۔ بلکہ خالص عرب تھے۔ شیبان بنی ربیعہ سے عدنانی قبیلہ کا نام ہے جو نزار بن معد بن عدنان تک پہنچ کر آنحضرت کے نسب نامہ سے مل جاتا ہے۔ اس قبیلہ کی بلند ہمتی، خودداری اور حمیت وغیرت زبان زد تھی۔ مثنیٰ بن حارثہ اسی قبیلہ کا ایک فرد تھا جس نے عہد صدیقی میں جنگ عراق میں جیوش اسلام کی قیادت کی تھی اور جوانمردی کے جوہر دکھائے تھے بلکہ اس نے خلیفہ رسول اللہ کو عراق کی اہمیت بتا کر جنگ پر آمادہ کیا اور عراق کے معرکوں میں شریک رہا جس پر صدیق اکبر نے اس کے حسن کردار کی داد دی۔ یہ قبیلہ ہمت وصبر اور حسن بلا کے اعتبار سے جاہلیت واسلام دونوں میں ناموری اور شہرت کا مالک تھا۔ اور قبائل ربیعہ میں ممتاز اور قابل فخر سمجھا جاتا تھا۔ اسی بنا پر مشہور تھا کہ بنی ربیعہ میں ہوتے ہوئے شیبان پر فخر کرو اور شیبان کے ساتھ مل کر جنگ کرو۔[۱] چنانچہ شیبان ہی وہ قبیلہ تھا جو عہد جاہلیت اور اسلام میں تمام قبائل ربیعہ میں بلحاظ تعداد کے غالب اور مآثر ومفاخر کے لحاظ سے بھی باعظمت مانا جاتا تھا۔

قبیلہ شیبان بصرہ اور اس کے بادیہ میں شیبان کی آبادیاں تھیں۔ عہد جاہلیت میں یہ لوگ عراق کے قریبی علاقہ میں آباد تھے پھر جب حضرت عمرؓ نے صحرا کے متصل بصرہ آباد کیا تاکہ وہاں عرب آباد ہوں اور انہیں صحرا کی آب وہوا میسر رہے اور شہری آب وہوا سے متاثر ہو کر بیمار نہ پڑ جائیں تو شیبان اس صحرائی شہر اور اس کے بادیہ میں آکر آباد ہو گئے۔

امام احمد اور ان کی والدہ کے خاندان اس شہر اور اس کے بادیہ میں آکر آباد ہو گئے۔ آپ کے دادا عبد الملک بن سوادۃ بن ہند کا شمار شیبان کے سرداروں میں ہوتا تھا۔ قبائل عرب ان کے پاس آکر ٹھہرتے اور وہ ان کی میزبانی کے فرائض سرانجام دیتے تھے۔

چونکہ آپ کا خاندان بصرہ میں آباد ہو گیا تھا۔ اس لئے آپ بصری کہلائے۔[۲] روایت ہے کہ امام احمد جب بصرہ تشریف لاتے تو بنو شیبان کی ایک شاخ مازن کی مسجد میں نماز پڑھتے تھے۔ جب حضرت الامام سے اس کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا:۔

"اِنَّهٗ مَسْجِدُ آبَائِیْ" کہ یہ میری آبائی مسجد ہے۔

---

[۱]۔ تاریخ بغداد ص ۴۱۵ ج ۴

[۲] المناقب لابن الجوزی ص ۲۱

جب یہ معلوم ہو چکا کہ احمد بنو شیبان سے تھے اور یہ قبیلہ بصرہ میں سکونت پذیر تھا۔ اب ہم آپ کے باپ اور دادا کے متعلق چند باتیں عرض کرتے ہیں۔ باپ کا نام محمد بن حنبل اور دادا حنبل بن ہلال تھا۔ ہمارے مذکورہ بالا بیان اور سیرت احمد کے سیاق و سباق سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا خاندان بصرہ میں آباد تھا لیکن وہ مستقل طور پر بصرہ میں مقیم نہیں رہا بلکہ آپ کے دادا وہاں سے منتقل ہو کر خراسان چلے آئے اور عہد اموی میں سرخس کے گورنر ہو گئے۔ پھر جب افق اسلام پر دعوت عباسی نمودار ہوئی تو انہوں نے اس کے دُعاۃ سے تعاون کیا اور ان میں شامل ہو گئے۔ اس راستہ میں انہیں بہت سی تکالیف برداشت کرنا پڑیں۔ چنانچہ خطیب بغدادی لکھتے ہیں:۔

> آپ کے دادا حنبل بن ہلال سرخس کے گورنر مقرر ہوئے اور دعوت عباسی کے دعاۃ (کارکنوں) سے تھے میں نے ابن المبارک کے ساتھی اسحاق بن یونس سے سنا کہ امام احمد کو پیٹا گیا۔

[1]

آپ کے والد محمد بن حنبل ایک فوجی آدمی تھے۔ ابن الجوزی الاصمعی سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فوج کے جرنیل تھے چنانچہ ابن جوزی ابی بکر الاعین سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے الاصمعی سے سُنا کہ ابو عبداللہ احمد بن حنبل بنی ذہل سے تھے اور ان کے والد فوج میں کمانڈر تھے[2]۔ اور ابن جوزی کہتے ہیں کہ آپ کے والد غازیوں کے لباس میں ملبوس رہتے تھے[3]۔

ابن جوزی کی روایت کے مطابق وہ قائد ہوں یا بقول ابن الجوزی غازیوں کے لباس میں ملبوس بہر حال یہ امر مسلم ہے کہ وہ فوجی قسم کے آدمی تھے جیسا کہ اُس زمانہ میں عربوں کی عادت تھی کہ وہ کاشتکار یا ہنرمند بننا پسند نہیں کرتے تھے۔ بلکہ جنگجو اور بہادر ہونے کو اپنے لئے باعثِ افتخار خیال کرتے تھے۔ آپ کے دادا تو گورنری کے عہدہ تک پہنچ گئے تھے اور عرصہ تک سرخس کے گورنر رہے۔ پھر دعوت عباسیہ کے داعیوں (کارکنوں) میں شریک ہو گئے۔ اور اس راستہ میں بہت سی اذیتیں برداشت کیں۔

دولتِ عباسی اور حضرت امام کا خاندان

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام کا خاندان جب بغداد منتقل ہُوا تو خلافت عباسی کے قیام و بقا کے لئے اس نے اپنی کوششیں بدستور جاری رکھیں اور اس سے قطع تعلق نہیں کیا۔ اگرچہ عباسی

---

[1] تاریخ بغداد صـ۴۱۵ ج۴۔ [2] المناقب صـ۱۴۱۔ [3] المصدر ابن الجوزی صـ

دورِ حکومت میں اس خاندان کا کوئی فرد گورنری کے منصب پر فائز نہیں ہوا۔ تاہم دربارِ خلافت کے ساتھ اتصال قائم رہا۔ چنانچہ مروی ہے کہ امام احمد کا چچا خلیفہ کی غیر حاضری میں حاکم بغداد کو شہر کے حالات سے باخبر رکھتے تاکہ وہ خلیفہ تک یہ حالات پہنچاتے رہیں۔ لیکن امام احمد بچپن ہی سے ایسے کاموں میں شرکت سے اجتناب کیا کرتے تھے۔ چنانچہ حاکم بغداد سے ایک روایت ہے کہ:۔

ایک روز بغداد کی خبریں ملنے میں دیر ہوگئی تو میں نے احمد بن حنبل کے چچا کے پاس پیغام بھیجا کہ آج کی خبریں ہمیں نہیں ملیں حالانکہ میں انہیں تحریر کرکے خلیفہ کی خدمت میں بھیجنا چاہتا تھا تو ان کے چچا نے جواب دیا۔

"خبریں تو میں نے اپنے بھتیجے احمد کے ہاتھ روانہ کردی تھیں"

اب امام احمد کو بلایا گیا وہ ابھی بالکل کم سن اور نوعمر تھے تو چچا نے کہا:۔

کیا میں نے تمہارے ہاتھ خبریں نہیں بھیجی تھیں کہ انہیں پہنچاؤ؟

امام احمد نے جواب دیا:۔

"ہاں دی تو تھیں"

چچا نے پوچھا۔

تو پھر تم نے وہ خبریں پہنچائی کیوں نہیں؟

امام احمد نے جواب دیا:۔

"میں وہ خبریں اٹھائے جا رہا تھا! میں نے انہیں پانی میں پھینک دیا"

یہ سن کر وہ حاکم افسوس کرنے لگا اور کہا کہ جب یہ لڑکا ہو کر اس قدر تورع سے کام لیتا ہے تو ہم کیوں ایسا نہ کریں[1]

اس قصہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دربارِ خلافت اور حکام کے ساتھ امام احمد کے خاندان کا تعلق برابر قائم رہا لیکن امام احمد لڑکپن سے ہی اپنے تورع کے باعث اس روش کو پسند نہیں کرتے تھے اور اس قسم کے شبہات سے دور بھاگتے تھے۔

امام احمد ماں باپ دونوں کی طرف سے نجیب تھے۔ آپ کا نانا بنو شیبان کے سرداروں سے تھا۔ وہ کریم سخی تھا۔ اور مہمانوں کے لئے اس کا دروازہ ہر وقت کھلا رہتا تھا۔ عرب قبائل ان کے پاس مہمان بن کر ٹھہرا کرتے تھے۔ اور وہ بڑی گرمجوشی کے ساتھ ان کی مہمان نوازی کیا کرتے تھے۔ اسی طرح ان کے دادا گورنری کے منصب پر فائز تھے۔ لیکن جب ان کے کانوں میں ایک ایسی دعوت کی

---

[1] المناقب لابن الجوزی صہ ۲۳

آواز پڑی جسے وہ حق سمجھتے تھے تو اس کے مددگار بن گئے۔ اس نصرت میں انہیں سخت تکلیفوں کا سامنا کرنا پڑا لیکن شرفا کی طرح ان پر صبر کیا اور خندہ پیشانی سے برداشت کیں۔ ان کے باپ ایک فوجی سپاہی تھے جنہوں نے مجاہدوں کا لباس کبھی بدن سے نہیں اتارا تھا وہ ہمیشہ بیضۂ اسلام کی حفاظت کرتے رہے اور اسی طرح اپنی جان، جان آفریں کے سپرد کر دی۔

امام احمد دو بزرگوں کی نسل سے تھے۔ ان کی رگوں میں ایک شریف خود دار باپ کا خون گردش کر رہا تھا۔ عزت نفس، قوت عزم صبر و تحمل، ایمان راسخ یہ سب اوصاف انہیں ورثہ میں ملے تھے اور ان کے بڑا ہونے کے ساتھ ساتھ یہ خوبیاں بھی جوان ہوتی گئیں۔ جب بھی مصائب نے انہیں دبایا اور ابتلاء کی آگ نے ان کے جسم میں سوزش پیدا کی تو ان اوصاف میں اور زیادہ چمک دمک پیدا ہوئی۔

اللہ تعالیٰ نے ان موروثی خصائل کے بڑھنے اور قوت پکڑنے کے لئے کچھ اسباب بھی مہیا کر دیئے تھے۔ ان کے لئے روحانی فضا مہیا کی جس میں سانس لیں اور اس کی پاکیزہ ہوا سے غذا حاصل کریں اور تجربات کے صیقل سے اس زنگار کو صاف کر دیا جو سوسائٹی کے تسلط کی وجہ سے نفوس پر جم جاتا ہے۔ پھر فکری اور روحانی جذبہ کی نعمت سے مالا مال کیا جو ان خصائل حمیدہ کے ساتھ مناسبت رکھتا تھا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام نے دنیا میں آنکھیں کھولتے ہی یہ محسوس کر لیا تھا کہ وہ تنہا ہیں۔ بچپن ہی میں باپ کا سایہ سر سے اُٹھ گیا اور ماں نے نگرانی کی۔ باپ کا جس وقت انتقال ہوا وہ بالکل بچے تھے۔ جسے کسی قسم کی تمیز اور ہوش نہ ہو۔ وہ کہا کرتے تھے:۔

"نہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا اور نہ دادا کو"

بلکہ مشہور قول یہ ہے کہ باپ کی وفات ان کی ولادت کے بعد ہی ہو گئی تھی۔ بعض کہتے ہیں کہ ان کے والد نے تیس سال کی عمر میں وفات پائی۔ ماں نے باقی خاندان کے زیر سایہ ان کی پرورش شروع کی۔ باپ نے انہیں بالکل قلاش نہیں چھوڑا تھا کہ خیرات مانگتے پھریں بلکہ بغداد میں کچھ زمین تھی جس میں سکونت پذیر تھے اور اس سے اس قدر محاصل تو نہ تھے کہ عیش و تنعم اور فراغت کی زندگی بسر کر سکتے لیکن گزران کے لئے کافی تھی۔ اور اس تھوڑی بہت آمدنی کی وجہ دوسروں سے بے نیاز رہے اور کسی کے سامنے دست سوال نہیں پھیلانا پڑا

اس حسب و نسب، یتیمی میں اس قسم کے حالات پیش آنے اور روحانی جذبہ کی وجہ سے امام احمد میں پانچ ایسی چیزیں جمع ہو گئیں کہ وہ جس شخص میں جمع ہو جائیں وہ ہمیشہ بلند کردار کا مالک بنتا ہے۔ وہ گھٹیا قسم کے کاموں سے دور بھاگتا ہے اور بلندیوں کا طالب رہتا ہے۔ وہ پانچ چیزیں کیا ہیں۔

(۱) حسب و نسب کا شرف

(۲) یتیمی ــــــ جس کی وجہ سے وہ بچپن ہی سے اپنے آپ پر بھروسہ کرنے کے خوگر ہو گئے۔ اور اپنی ضروریات کو آپ پورا کرنے لگے۔

(۳) فقر و فلاکت ــــــ مگر ایسا فقر نہیں کہ ان میں ذلتِ نفس پیدا ہو۔ چنانچہ نہ تو وہ عیش و طرب میں سرمست رہتے اور نہ ہی تہیدستی انہیں ذلتِ نفس پر مجبور کرتی۔

(۴) قناعت ــــــ اور فکر و نظر کی بلندی کا جذبہ۔

(۵) تقویٰ ــــــ اور اس کا یہ عالم تھا کہ اللہ کے سوا کسی کی نوعت کا احساس تک نہ کرتے۔

ان نعمتوں کے ساتھ ساتھ انہیں عقلِ سلیم اور فکرِ بلند بھی عطا ہوا تھا۔

اُستاذ و شاگرد میں باہم مشابہت

اس معاملہ میں ان کی مثال بالکل امام شافعی کی سی ہے۔ نسب رفیع، یتیم، فقر مع الکفاف، بلند ہمتی، خودداری، عقلِ سلیم اور ذہن رسا یہ سب چیزیں ان دونوں ــ اُستاد اور شاگرد ــ میں عجیب و غریب حالت کے ساتھ جمع ہو گئی تھیں۔ دونوں میں یہ احوال مشترک تھے۔ دونوں کی مائیں ان کی تربیت کرتی ہیں اور بام عروج تک پہنچاتی ہیں۔ ان کی فطرتی صلاحیتوں کی حفاظت کرتی ہیں تاکہ وہ بڑھیں اور پھولیں پھلیں، اور کہیں کملا کر مدھم نہ پڑ جائیں۔

ان حالات کے اثرات اور امام شافعی کی تربیت کے متعلق جو بات ہم نے وہاں کہی تھی اسے یہاں بھی دُہراتے ہیں کہ عالی نسب شخص غربت کی حالت میں پرورش پائے تو یہ چیز اس کی علو ہمتی میں معاون ہوتی ہے اور وہ شخص خُلق کریم اور مسلک قویم کا حامل بن جاتا ہے بشرطیکہ مواقع ملتفی ہوں اور کوئی شاذ و نادر واقعہ اس کی زندگی پر اثر انداز نہ ہو کیونکہ علوِ نسب انسان کو ابتدا ہی سے معالی کی طرف راغب کر دیتا ہے۔ دنی باتوں سے اسے بلند رکھتا ہے اور پست ہمتی پیدا نہیں ہونے دیتا۔ نہ فقر اسے ذلت پر مجبور کرتا ہے اور نہ ہی وہ خود پست ہمتی کے کاموں پر قانع رہتا ہے۔ وہ ہمیشہ بلند ہمتی اور حوصلہ کے ساتھ مجد و شرف کے لئے کوشاں رہتا ہے تاکہ خساستِ فقر کے دھبہ کو اپنی پیشانی سے دھو ڈالے۔ پھر ایک بات اور بھی ہے ــــ کہ شرفِ نسب کے احساس کے ساتھ غربت کی زندگی انسان کو لوگوں کے دکھ درد میں ان کا شریک بنا دیتی ہے وہ ان کے اندر گھل مل جاتا ہے اور ان کے نفوس کی پنہاں باتوں کو جان لیتا ہے۔ معاشرے کے بھیدوں کو سمجھتا ہے اور لوگوں کے شعور کا اندازہ کر لیتا ہے۔ اور جو شخص معاشرہ کی اصلاح، تنظیم احوال اور توثیق علائق کے لئے کام کرنا چاہتا ہے اس کے لئے ان باتوں کا جاننا ضروری ہے۔ اور جو شخص تفسیر شریعت، استخراج حقائق، کشف موازین و مقاییس سے بحث کرنا چاہتا ہے اس کے لئے بھی ضروری ہے کہ ان باتوں سے بہرہ وافر رکھتا ہو۔ روایت ہے کہ امام محمد بن الحسن جو امام ابو حنیفہ کے

تلامذہ سے تھے ۔ رنگریزوں کے پاس جایا کرتے تھے اور ان کے معاملات اور حالات کے متعلق دریافت کیا کرتے تھے ۔ ان کا یہ طرزِ عمل صرف اس لیے تھا کہ ان کے معاملات سے باخبر ہو کر فتویٰ دے سکیں جو ان کی عادات کے بھی مناسب ہو اور اصول شریعت میں سے کسی اصل کے بھی خلاف نہ ہو۔ الغرض شرفِ نسب کے ساتھ حالت غربت میں پرورش پانا اس کو تہذیب کامل کے درجہ تک پہنچا دیتا ہے جو نہ تو عوام سے بلند ہو کر بالکل ان سے دور ہو جاتا ہے اور نہ رذائل میں پڑ کر ذلیل ہو جاتا ہے ۔ علو نسب اس کی بلندی کا باعث بنتا ہے ۔ اور فقر اس میں پاکیزگی اور شائستگی پیدا کرتا ہے[1]

یہی وجہ تھی کہ امام احمد کے نسب و فقر کی ہم آہنگی نے ان کی زندگی پر بڑا اہم اثر ڈالا ۔ جب دنیا ان کے قدموں پر نثار کی گئی تو انہوں نے اپنے قدموں سے اسے دور ہٹا دیا اور نزاہتِ نفس اور قلب تقی کے ساتھ ٹھکرا دیا ۔ متوکل نے ان کی خدمت میں زر سے کی تھیلیاں ہدیہ کے طور پر بھیجیں ۔ لیکن انہوں نے نہایت تواضع کے ساتھ بزرگانہ انداز میں وہ ہدیہ واپس کر دیا ۔ آپ نرم مزاج تھے اور لوگوں کے دکھ درد کو محسوس کرتے تھے ۔ اپنے مرتبہ سے نیچے اتر کر رذیل لوگوں میں شامل نہ ہوتے اور اپنے شرفِ نفس کے سبب دوسروں کو ہیچ اور نیچ نہیں سمجھتے تھے ۔ اپنے عربی نسب پر فخر ناروا نہیں کرتے تھے ۔ ان کی سیرت کی کتابوں میں لکھا ہے کہ کوئی نادار آدمی اس عزت کا حامل نہیں دیکھا گیا جو احمد کی مجلس میں اسے حاصل ہوتی تھی اور یہ خصائل کریمہ اسی چشمہ سے پھوٹ سکتے ہیں جس میں شرفِ نسب اور فقر کا امتزاج ہو ۔ اور روحانی بلندی اور تقویٰ کی فضیلت سے بھی مالا مال ہو ۔

امام صاحب کی تربیت

امام احمد رضی اللہ عنہ کی نشو و نما بغداد میں ہوئی ہیں انہوں نے ابتدائی تربیت کے مراحل طے کئے ۔ اس وقت بغداد میں ہر مشرب اور ہر وضع کے لوگ موجود تھے اور ہر قسم کے معارف و فنون کا بحر زخار موجزن تھا ۔ قرّار، محدثین، صوفیہ، فضلائے لغت، حکمار، فلاسفہ الغرض ہر ذوق اور طبقہ کے لوگ موجود تھے ۔ وہ عالم اسلام کا دارالخلافہ تھا ۔ اور دنیا کے مرکزی شہروں کی طرح یہاں بھی مسالک کا تنوع، راستوں کا تعدد، مشرب کا اختلاف اور علوم کی رنگا رنگی موجود تھی ۔

امام احمد کا خاندان انہیں بچپن ہی سے بہت بڑا عالمِ دین بنانے کا خواہشمند تھا ۔ وہ چاہتے تھے کہ علوم دین کی تحصیل میں منہمک رہیں اور علمِ لغت، حدیث، قرآن، آثار صحابہؓ و تابعین سیرت رسول، سیرِ صحابہ کرامؓ جو آنحضرت کے خاص اولیا سے تھے ۔ اور طول صحبت، فقہ دین اور لب یقین کے ساتھ مختص تھے ـــــ الغرض اُن تمام علوم و فنون کا گنجینہ ہو جن سے دین کا گہوارہ تیار ہوتا ہے ۔ حسنِ اتفاق سے انہی چیزوں کی طرف حضرت امام صاحب کا طبعی میلان بھی تھا اور اسی قسم کی انہیں تربیت میسر آئی ۔

---

[1] کتاب الشافعی صد ۱۸

سب سے پہلے حفظِ قرآن کی طرف توجہ دی گئی۔ چنانچہ بہت جلد انہوں نے قرآن پاک حفظ کرلیا۔ اور امانت و تقویٰ کے ساتھ ان کی المعیت اور ذکاوت کا جوہر بھی چمک اٹھا۔ اور تقویٰ کی صفت بچپن سے لے کر جوانی تک اور جوانی سے لے کر بڑھاپے تک پوری شان کے ساتھ ان میں قائم رہی۔ بڑھاپے کی عمر میں ان پر بڑے بڑے مصائب آئے لیکن اسلام کے راستہ میں ہمت و حوصلہ کے ساتھ ان کا خیر مقدم کیا۔ ہر طرح کے مکارہ اور مصائب برداشت کئے لیکن جو عقیدہ قائم کرلیا تھا اس پر جمے رہے

حفظِ قرآن اور تحصیلِ علم لغت کے بعد تحریر و کتابت کے فن کی طرف توجہ دی۔ چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں:۔

"میں ابھی بالکل بچہ ہی تھا کہ حفظ قرآن کے لئے مکتب میں جاتا۔ پھر چودہ سال کی عمر میں تحریر و کتابت کی مشق کے لئے "دیوان" میں جانا شروع کیا"

امام صاحب ابھی نو عمر ہی تھے کہ انہوں نے اپنے متعارفین میں مقام ثقاہت و امانت حاصل کرلیا چنانچہ ان کی ثقاہت و امانت کے متعلق یہاں تک بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ رشید رقہ میں اپنی فوج کے ساتھ مقیم تھا۔ فوج کے سپاہی اپنی بیویوں کو خطوط لکھا کرتے تھے تو یہ عورتیں احمد ہی سے اپنے خطوط پڑھوایا اور ان کے جوابات لکھوایا کرتی تھیں اور جواب لکھنے میں انہوں نے کبھی کوئی ایسی ویسی بات نہیں لکھی۔

حضرت امام صاحب کی نجابت و استقامت کا یہ عالم تھا کہ ان کے ہم عمر لڑکے اور ان کے آباء ان کو نگاہِ رشک سے دیکھتے تھے۔ آباء اپنے بچوں کے لئے احمد کو اُسوہ سمجھتے تھے یہاں تک کہ کسی نے کہا:۔

میں اپنے لڑکوں پر اتنا خرچ کر رہا ہوں انہیں استادوں کے حوالے کرتا ہوں کہ ان کو ادب و تمیز سکھلائیں لیکن کامیابی نظر نہیں آتی۔ یہ یعنی احمد بن حنبل ایک یتیم لڑکا ہے اسے دیکھو کیسے پسندیدہ اطوار بن گیا ہے۔ پھر وہ ان کے ادب اور حسنِ طریق کی تعریف کرنے لگا۔[1]

نوخیز بچہ میں اس کی آئندہ زندگی کی جھلکیاں نظر آنے لگتی ہیں گٹھلی کے اندر ایک تنا ور درخت پنہاں ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ یتیم بچہ احمد بن محمد بن حنبل جو "ذرع" کے خلاف کوئی بات نہیں لکھتا اور اپنے چچا کی خفیہ رپورٹ محض اس لئے حاکم بغداد تک نہیں پہنچاتا کہ اس سے رضا الٰہی مقصود نہیں ہے بلکہ بادشاہ کو خوش کرنا مقصود ہے، بھی اپنے اندر امام احمد بن حنبل کے خصائل اُٹھائے ہوئے تھا۔

احمد اپنے اقران میں تقویٰ، صبر، محنت اور مصائب کو گوارا کرنے کے اعتبار سے خاص شہرت حاصل کرچکے ان میں بچپنے کا

---

[1] المناقب ابن الجوزی ص۲۱

چونچل پن اور بچوں کی سی رعونت نہیں تھی۔ سن کے اعتبار سے اگرچہ وہ بچے تھے لیکن فہم و فراست کے اعتبار سے وہ مردِ کامل تھے۔ اور ان میں یہ خصلتیں صغر سنی میں اپنے آپ پر اعتماد اور استقلالِ نفسی کے احساس کی وجہ سے پیدا ہو چکی تھیں۔ اس زمانہ کے علماء جن سے انہیں ربط رہا ان کے اطوار و خصائل کو دیکھ کر ان کے بڑا آدمی بننے کی پیشین گوئی کرتے تھے۔ چنانچہ ہیثم بن جمیل کا یہ قول ان کے متعلق مشہور ہے کہ:۔

"یہ لڑکا اگر زندہ رہا تو اپنے زمانہ کے لئے حجت بنے گا"۔[۲]

بلاشبہ یہ اندازہ آگے چل کر صحیح ثابت ہوا۔ یہ لڑکا زندہ رہا اور آگے چل کر مردِ کامل بنا اس نے ۷۷ سال کی عمر پائی اور اپنے علم و خلق، ورع، صبر، قوت برداشت اور اپنے عقیدہ کی خاطر تکالیف برداشت کرنے کے اعتبار سے اپنے اہلِ زمان کے لئے نورِ ہدایت ثابت ہوا۔

جونہی احمد نے ہوش سنبھالا حصولِ علم میں مشغول ہو گئے، خاندانی تربیت اور ان کے طبعی رجحانات ایک دوسرے کے راس آئے اور انہوں نے علوم دین کی طرف توجہ دی۔ اس وقت کا بغداد علوم و فنون کا سنگم تھا۔ علومِ دینیہ کے علاوہ علم لغت، ریاضیات، فلسفہ اور تصوف کے درخت میووں سے پُر تھے۔ ناگزیر تھا کہ احمد ان مختلف درختوں سے ہاتھ بڑھا کر خوشہ چینی کرتے لیکن اپنی طبعی مناسبت اور تربیتی اثر سے انہوں نے علوم دین کا انتخاب کیا اور ان کی تکمیل کے لئے علمِ لغت بھی حاصل کیا۔ یہ طریق بذات خود معقول بھی تھا۔ اور اس زمانہ کے نظامِ تعلیم کے مطابق بھی۔

پھر علوم شرعیہ کے بھی مختلف شعبے تھے اور ان میں انتخاب کا سوال پیدا ہوا کہ مسلک فقہاء اختیار کریں یا رواۃ حدیث میں سے ایک راوی بن جائیں اور حافظِ حدیث کہلائیں۔ کیونکہ آپ کے زمانہ میں یہ دونوں علم ایک دوسرے سے الگ اور دونوں شعبے ایک دوسرے سے ممتاز ہونا شروع ہو گئے۔ یعنی علم فقہ اور اس کے ساتھ استخراج فتاویٰ و اقضیہ اور علمِ روایت اور راویوں کی چھان بین کر کے فقہا کے لئے کچا مواد فراہم کرنا، جیسا کہ دوا فروش اطباء کے لئے مواد فراہم کرتے ہیں اور وہ اس سے لے کر دواسازی کا کام کرتے ہیں جیسا کہ امام اعمش نے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ سے کہا تھا[۳]۔ عراق میں اس وقت دونوں مورچے موجود تھے۔ سوال یہ تھا کہ امام احمد کس مورچہ سے تیر چلائیں؟ یہ دو مشرب تھے۔ دونوں شیریں اور خوشگوار۔

بغداد میں فقہ عراق رائج تھی اور ابو یوسف، امام محمد بن الحسن الشیبانی، الحسن بن زیاد اللؤلؤی وغیرہم نے اسے مدون

---

[۲] تاریخ الحافظ الذہبی فی ترجمۃ احمد بن حنبل

کیا تھا ان فقہا کے علاوہ بغداد میں محدثین اور حفاظ حدیث کا بھی ایک گروہ موجود تھا

امام احمد کو اپنا راستہ متعین کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی۔ انہوں نے آغاز شباب ہی سے رجال حدیث کا مسلک اختیار کیا اور پہلے پہل اسی کی جانب متوجہ ہوئے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محدثین کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنے سے پہلے انہوں نے ان فقہاء کے طریق کی بھی جستجو کرلی تھی جو رائے اور حدیث کو جمع کئے ہوئے تھے۔ چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام ابویوسف کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ لیکن اس کے بعد ان محدثین کی طرف میلان ہوگیا جنہوں نے اپنی زندگیاں صرف حدیث کے لئے وقف کر رکھی تھیں۔ خود فرماتے ہیں:- میں نے پہلے پہل حدیث ابویوسف ہی لکھنی شروع کی تھی۔ [1]

لیکن یہ سلسلہ زیادہ دیر تک قائم نہ رہا۔ جیسا کہ ہم ابھی عرض کر چکے ہیں، اور اس کے بعد وہ پورے طور پر حدیث کی جانب متوجہ ہوگئے۔ اور یہ جو ہم بار بار کہہ رہے ہیں کہ وہ پورے طور پر حدیث کی جانب متوجہ ہو گئے تو اس گفتگو سے ہمارا یہ مقصد نہیں ہے کہ وہ اس کے بعد کلی طور پر فقہ عراقی سے کٹ گئے اور فقہاء عراق کے نتائج فکر یعنی فتاوی، اقضیہ اور تخریج سے مطلع رہنا چھوڑ دیا۔ بلکہ کہنا یہ ہے کہ وہ اس سے مطلع تو ضرور رہے لیکن اس کی جانب نہ تو کلی التفات رہا اور نہ ہی اسے اپنا مطلوب قرار دیا۔ اگرچہ ان کے نتائج فکر پر اطلاع پانا علم دین میں ثمرہ سے خالی نہ تھا۔ چنانچہ تاریخ ذہبی میں ہے:-

خلال کا قول ہے کہ امام احمد نے اہل الرائے کی کتابیں لکھی پڑھیں اور انہیں ازبر کیا۔ لیکن پھر ان کی طرف التفات نہ رہا۔ [2]

اس روایت کو ہمیں رد کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ہم اسے قبول کئے لیتے ہیں۔ کیونکہ یہ بات مستبعد سی معلوم ہوتی ہے کہ وہ نتائج علمیہ ان کے سامنے موجود ہوں اور وہ ان سے یکسر بے خبر رہیں یا ان سے باخبر ہوئے بغیر ہی ان کی تردید شروع کر دی [3] لیکن اس روایت کو قبول کر لینے سے ہم یہ کہنا نہیں چاہتے کہ انہوں نے آغاز شباب میں اہل الرائے کی کتابوں پر عبور حاصل کر کے انہیں حفظ کر لیا تھا بلکہ اس سے ہمارا منشا یہ ہے کہ پہلے انہوں نے حدیث پر تمکن حاصل کیا اور اس میں "حجیت" کا مقام حاصل کیا اس کے بعد اپنی علمی زندگی کے دوران میں فقہ عراقی پر بھی پوری واقفیت حاصل کر لی۔

ان واقعات کی روشنی میں فقہ عراقی کے متعلق امام احمد کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے آغاز حیات میں بھی فقہ عراقی

---

[1] المناقب لابن الجوزی صفحہ ۲۲

[2] کتاب مذکور

کی جستجو لگائی تھی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے امام ابو یوسف سے درسِ حدیث لینا شروع کیا۔ جن کا شمار ان فقہاءِ عراق میں ہوتا جو فقہ میں صدق قدم رکھتے تھے۔ اگرچہ اس کے بعد وہ محدثین کے ساتھ متصل ہو گئے اور اپنی فقہی رائے کی تائید حدیث سے کرنے لگے پھر کلیۃً حدیث کی جانب متوجہ ہو گئے اور جب ان کا علم پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا تو انہوں نے ایک محقق کی حیثیت سے فقہ اہل الرائی (فقہ حنفی) کا درس دینا شروع کیا۔ ان فقہاء کی تفریعات کو حدیث کی کسوٹی پر پرکھتے اور صحابہ کرام و تابعین رحمہم اللہ کا طریق اختیار فرماتے۔

اس طریقِ بیان سے اہل الرائی کی کتابوں کا حفظ کرنا، طریقِ بیان، جیسا کہ الخلال کا قول ہے یا ان کے مبلغ علم تک رسائی حاصل کرنا صحت کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے اور یہ طریقِ بیان ایک علمی تعبیر کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ جسے کوئی بھی رد نہیں کر سکتا۔

اس زمانہ کی علمی فضا

پہلے گزر چکا ہے کہ امام احمد نے اپنے فجرِ شباب میں علمِ حدیث حاصل کرنا شروع کیا۔ اس زمانہ میں محدثین کرام عالمِ اسلام کے گوشہ گوشہ میں پھیلے ہوئے تھے۔ چنانچہ بصرہ اور کوفہ میں محدثین کی ایک بڑی تعداد موجود تھی۔ بغداد میں تو خلافت اسلامیہ کا پایۂ تخت ہونے کی وجہ سے محدثین کا ایک جمِ غفیر موجود تھا۔ اس طرح بلادِ حجاز بھی محدثین سے پر تھے۔ اور پھر اس وقت مدائن و امصارِ اسلامیہ میں علمی روابط بھی قائم تھے۔ اور باہم علاقائی تعصب نہ تھا کہ ایک شہر کا گروہ محدثین اپنے ہی شہر کے رواۃ حدیث کی روایات کو قبول کرے اور دوسروں کی روایات رد کر دے بلکہ ربوعِ اسلامیہ میں لگاتار رحلات علمیہ کا سلسلہ جاری تھا۔ جن کی وجہ سے روایت حدیث کی کڑیاں اور اس کے نورانی حلقے باہم مربوط تھے۔

طلبِ حدیث کے لئے سفر اور المسند کی تدوین

امام احمد نے جب مستہلِ شباب میں علمِ حدیث کی تحصیل کا عزم کیا تو ضروری تھا کہ وہ اس میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کرتے اور جہاں سے علمِ حدیث مل سکتا اسے حاصل کرتے۔ چنانچہ انہوں نے عراق، شام اور حجاز کے تمام علماء سے علمِ حدیث حاصل کیا اور غالباً یہ پہلے محدث ہیں جنہوں نے عالمِ اسلام کے ہر گوشہ سے احادیث حاصل کر کے انہیں موزوں اور مرتب کیا۔ ہمارے اس دعویٰ کی شہادت کے لئے امام احمد کی "المسند" کافی ہے۔ جس میں انہوں نے حجازی، شامی، کوفی اور بصری حدیثیں نہایت تناسب سے جمع کر دی ہیں۔

منطقی ترتیب یہ تھی کہ سب سے پہلے امام صاحب بغداد میں حدیث حاصل کرتے وہاں کا تمام علمِ حدیث مکمل کر چکتے تو دوسری طرف کا رخ کرتے۔ چنانچہ ایسے ہی ہوا۔ ۱۷۹ھ میں انہوں نے علمِ حدیث کی تحصیل شروع کی اور بغداد میں متواتر کئی سال تک مقیم رہ کر وہاں کے شیوخ حدیث سے یہ علم حاصل کرتے رہے۔ جو کچھ سنتے اسے قلمبند بھی کرتے جاتے اور یہ سلسلہ ۱۸۶ھ تک جاری

رہا۔ اسی سال کے شروع میں وہ بصرہ تشریف لے گئے اور دوسرے سال حجاز کا سفر اختیار کیا۔ اس کے بعد طلبِ حدیث کے سلسلہ میں وہ مسلسل بصرہ، حجاز، یمن وغیرہا کے سفر کرتے رہے۔

جب یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی کہ آپ نے طلبِ حدیث کا کام ۱۷۹ھ میں شروع کیا اور ۱۸۶ھ سے قبل کوئی علمی سفر اختیار نہیں کیا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ بغداد میں متواتر کم و بیش سات سال تک طلب حدیث کرتے رہے۔ اس اثنا میں اول تک آپ نے سفر کیا ہی نہیں اور اگر کہیں گئے بھی تو آس پاس اور کچھ وقت کے لیے۔

سات سال کی اس مدت میں امام احمد علماءِ بغداد ہی سے حدیث حاصل کرتے رہے اور مختلف فقہی ابواب کے سلسلہ میں فتاویٰ ماثورہ، صحابہ و تابعین کے فیصلے ازبر کرتے رہے۔

طالبِ علم میں عام معمول یہ ہے کہ مبتدی شروع ہی میں اِدھر اُدھر سے علم کے ریزے جمع نہیں کرتا بلکہ وہ علماء میں سے کسی ایک عالم کا انتخاب کر لیتا ہے اور ایک مدت تک ——— خواہ وہ طویل ہو یا کثیر ——— اس سے کسبِ فیض کرتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ اس سے فارغ التحصیل ہو جاتا ہے پھر علم میں جولاں ہونے کے بعد جہاں تک اس کا ہاتھ پہنچتا ہے وہ ثمراتِ علم توڑ توڑ کر اپنا دامن بھرتا رہتا ہے۔

یہی روش امام احمد نے اختیار کی چنانچہ انہوں نے ۱۷۹ھ میں حدیث اور فقہ آثار کی طلب شروع کی اور اس سلسلہ میں اِدھر اُدھر جھک نہیں مارا بلکہ انہوں نے بغداد میں علم الحدیث و الآثار کے ائمہ میں سے کسی ایک امام کو چن لیا اور اس سے تحصیل علوم کرتے رہے۔ مثال کے طور پر بغداد کے مشہور امام حدیث ہشیم بن بشیر بن ابی خازم الواسطی المتوفی ۱۸۳ھ[1] کی خدمت میں متواتر چار سال تک رہے۔ اس سے کسب فیض حاصل کرنے کے بعد بیس برس کی عمر میں فارغ ہو گئے۔

چنانچہ خود امام احمدؒ اپنے صاحبزادے کے سامنے بیان فرماتے ہیں کہ:۔

ہشیم سے ہم نے ۱۷۹ھ میں لکھنا شروع کیا اور چار سال تک ان کی خدمت میں متواتر رہا جہاں تک کہ ۱۸۳ھ میں وہ رحلت فرما گئے۔ ہم نے ان سے کتاب الحج کے متعلق ایک ہزار حدیث نوٹ کی۔ اس کے علاوہ کچھ تفسیر اور کتاب القضا اور کچھ چھوٹی موٹی کتابیں بھی۔ اس کے بعد ان کے بیٹے صالح نے پدر بزرگوار سے سوال کیا:۔ آپ نے مجموعی طور پر تین ہزار حدیثیں نقل کر لی ہوں گی؟

آپ نے فرمایا:۔

اس سے بھی زیادہ ———!

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص ۲۵   [2] المصدر نفسہ

اس سے یہ نہیں سمجھ لینا چاہیئے کہ اس چار سال کی مدت میں آپ نے کسی دوسرے سے کسبِ فیض کیا ہی نہیں۔ بلکہ آپ کبھی کبھی دوسرے ائمہ فن کے پاس بھی جا نکلتے اور ان سے کسبِ فیض کرتے چنانچہ روایت ہے کہ آپ نے عمیر بن عبداللہ خالد سے بھی ہشیم کی وفات سے پیشتر) کچھ حدیثوں کی سماعت کی۔ نیز اس اثنا میں آپ نے عبدالرحمٰن بن مہدی سے بھی حدیثیں سنیں۔ چنانچہ مروی ہے کہ عبدالرحمٰن بن مہدی سنہ ۱۸۰ھ میں بغداد وارد ہوئے اس وقت ان کی عمر ۴۵ سال کی تھی میں انہیں خضاب لگائے جامع مسجد میں دیکھا کرتا۔

اس کے علاوہ آپ نے ابوبکر بن عیاش سے حدیث کی سماعت اور روایت کی ہے۔

ان سب واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگرچہ مستقل طور پر آپ نے ہشیم ہی کے حلقۂ درس میں شرکت کی اور اسی کی صحبت میں رہے۔ تاہم اس اثنا میں احیاناً دوسرے شیوخ سے بھی بغرض استفادہ حاضر ہوتے رہے اور جب بھی کوئی تقریب نکل آتی تو مل جاتا اس سے حدیث لے لیتے۔ خصوصاً ان شیوخِ حدیث سے ضرور اخذ روایت کرتے جو فنِ روایت اور جمع حدیث کے سلسلہ میں ممالک اسلامیہ کے اندر بہت بڑی شہرت علمی کے مالک تھے۔

ہشیم کے اس دنیا سے کوچ کر جانے کے بعد امام احمدؒ نے جہاں اور جس جگہ بھی حلقۂ حدیث دیکھا وہاں پہنچے۔ بغداد میں تین سال تک وہاں کے شیوخ سے مستعدی اور محنت کے ساتھ تحصیل علم کرتے رہے۔ اگرچہ ہشیم کی طرح کسی ایک حلقۂ درس کو خاص نہیں کیا۔ کیونکہ آپ تقریباً اپنی عمر کی بیس منزلیں طے کر چکے تھے اور علم و فضل میں ایک خاص مرتبہ پر فائز ہو چکے تھے چنانچہ طلبِ حدیث میں عزم صادق اور نہایت مستعدی کے ساتھ مصروف ہو گئے۔ آپ کی والدہ محترمہ برابر آپ کو حوصلہ دلاتی رہیں اور ساتھ ہی ساتھ جب دیکھتیں کہ وہ اپنی جان پر زیادہ بوجھ ڈال رہے ہیں تو انہیں اپنی جان پر کچھ رحم کے لئے ہدایت کرتیں۔ چنانچہ خود امام احمدؒ نے اپنے بعض رفقاء سے بیان کیا ہے کہ اکثر ایسا ہوتا کہ میں صبح صبح تحصیل حدیث کے لئے جانا چاہتا تو والدہ محترمہ میرا دامن پکڑ لیتیں اور کہتیں کہ صبح کی اذان یا پو پھٹنے دو۔

رحلات علمیہ سنہ ۱۸۶ھ میں آپ نے طلبِ حدیث کے سلسلہ میں اپنے سفر کا آغاز کیا۔ پہلے بصرہ پھر حجاز، یمن اور کوفہ پہنچے۔ ان کی خواہش تھی کہ رَیّ بھی تشریف لے جائیں۔ تاکہ وہاں جریر بن عبدالحمید سے سماعت کر سکیں جن سے وہ بغداد میں مستفید نہیں ہو سکے تھے۔ لیکن زادِ راہ کے مہیا نہ ہو سکنے کی وجہ سے آپ اس سفر سے باز رہے۔

ایک عرصہ تک یہی سلسلہ جاری رہا تاکہ ائمہ حدیث سے بالمشافہ احادیث حاصل کریں اور ان کو ضبطِ تحریر میں لائیں۔ پانچ مرتبہ بصرہ گئے۔ اور بعض دفعہ وہاں بعض شیوخ سے کسبِ فیض کے لئے کبھی چھ ماہ اور کبھی اس سے کم و بیش ٹھہرتے

رہے۔ جیسا موقع کا تقاضا ہوتا۔

حجاز مقدس کی طرف پانچ مرتبہ سفر کیا۔ سب سے پہلے سنہ ۱۸۷ھ میں اسی سفر میں امام شافعیؒ سے ملاقات ہوئی۔ مقصدِ سفر ابن عیینہ سے حدیث حاصل کرنا تھا مگر اس کے ساتھ امام شافعی سے فقہ، اس کے اصول اور قرآن کے ناسخ منسوخ کا بھی علم حاصل کیا۔ اس کے بعد امام شافعی سے ان کی ملاقات بغداد میں ہوئی۔ جب وہ بغداد میں تشریف لائے ان کی کشکول میں ان کی فقہ اور اصولِ فقہ کا مسودہ بھی تھا۔ اگرچہ ان کی فقہ اور اصولِ فقہ کی تنقیح کچھ عرصہ بعد مصر میں ہوئی۔ لیکن امام احمد علم میں پختہ کار ہو چکے تھے۔ یہاں تک کہ امام شافعی احیاناً حدیث کی معرفت میں ان پر اعتماد فرماتے اور ان سے فرمایا کرتے:۔

اگر آپ کے پاس کوئی صحیح حدیث پہنچ جایا کرے تو مجھے بھی اس سے باخبر کر دیا کیجئے خواہ وہ حدیث کسی حجازی کی ہو یا شامی کی ہو یا عراقی کی ہو اور یا یمنی کی[1]

امام ابن کثیرؒ نے امام احمد کی "رحلاتِ حجازیہ" کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

امام احمد نے پہلا حج سنہ ۱۸۶ھ میں کیا پھر دوسرا سنہ ۱۹۱ھ میں پھر تیسرا سنہ ۱۹۶ھ میں اور سنہ ۱۹۷ھ تک بیت اللہ میں قیام فرمایا۔ پھر سنہ ۱۹۸ھ میں حج کیا اور سنہ ۱۹۹ھ تک وہیں مقیم رہے۔" چنانچہ امام احمد خود فرماتے ہیں:۔

میں نے پانچ حج کئے۔ تین پاپیادہ، جن میں سے ایک پر میں نے صرف تیس درہم خرچ کئے۔ ایک مرتبہ میں راستہ بھول گیا اور میں پاپیادہ تھا۔ آخر میں نے یہ کہنا شروع کیا کہ:۔

يَا عِبَادَ اللهِ دُلُّوْنِيْ عَلَى الطَّرِيْقِ۔ اے خدا کے بندو! ـــ مجھے راہ پر لگا دو[2] ـــ

یہاں تک کہ میں راستہ پر ہو لیا"

امام احمد کے پاپیادہ حج کرنے کی دو ہی توجیہیں ہو سکتی ہیں یا تو ان کا خیال تھا کہ طاعت الٰہی میں جتنی زیادہ مشقت برداشت کی جائے اتنا ہی زیادہ ثواب ملتا ہے اور یا پھر زادِ سفر کی کمی انہیں اس زحمت کے برداشت کرنے پر مجبور کرتی تھی کہ پاپیادہ حج کریں۔ اور بیت اللہ میں اعتکاف کر لیں اور کچھ وقت صرف کر کے حدیث نبوی بھی حاصل کر لیں اور صحابہ کرام و تابعین کے فتووں سے واقف ہوں۔ کوفہ اگرچہ بغداد کے قریب تھا لیکن وہاں کے سفر میں آپ کو بہت سی مشکلات اور مصائب کا سامنا کرنا پڑا اس لئے کہ وہاں رہائش گاہ آرام کی نہ تھی۔ خود فرماتے ہیں:۔

---

[1] تاریخ ابن کثیر صفحہ ۳۲۷ ج ۱۰۔ یہ قول امام شافعی کے دوسرے سفرِ بغداد سے متعلق ہے جو سنہ ۱۹۸ھ میں پیش آیا تھا۔ [2] تاریخ ابن کثیر صفحہ ۳۲۶ ج ۱۰۔

چنانچہ فرماتے ہیں :۔

اگر میرے پاس نوے سو درہم بھی ہوتے تو میں سماعت حدیث کے لئے جریر بن عبدالحمید کے پاس رَی ضرور جاتا۔ ہمارے کچھ ساتھی ان کے پاس پہنچے۔ لیکن تہی دست ہونے کی وجہ سے میں اُن کے پاس نہ جا سکا۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حضرت امام صاحب طلب حدیث تحمّل مشقت کو فائدہ مند خیال کیا کرتے تھے۔ اس لئے جو چیز آسانی سے حاصل ہو جائے وہ جلد ہی فراموش بھی ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں حصول حدیث کی راہ میں وہ ہجرت کی نیّت بھی کر لیا کرتے تھے۔

۱۹۸ھ میں امام صاحب نے پروگرام یہ بنایا کہ حج کو تشریف لے جائیں اور حج و مجاورت کے بعد صنعاء یمن میں عبدالرزاق بن ہمام کی خدمت میں حاضر ہوں۔ امام صاحب کے اس ارادہ کا انکشاف ان کے رفیق حج اور راہِ علم کے ساتھی یحییٰ بن معین نے کیا۔ وہ دونوں ایک ہی ارادہ سے چلے اور ساتھ ساتھ مکہ میں داخل ہُوئے۔

اس اثنا میں کہ وہ دونوں طوافِ قدوم میں مصروف تھے۔ عبدالرزاق بھی طواف کرتے دکھائی دیئے۔ ابن معین نے انہیں دیکھ لیا وہ انہیں پہلے سے پہچانتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے سلام کیا اور کہا :۔

"یہ آپ کے بھائی احمد بن حنبل ہیں"!

حافظ عبدالرزاق نے انہیں درازیٔ عمر اور ثابت قدمی کی دعا دی اور فرمایا :۔

ان کے بارے میں ہمیں جو کچھ پہنچا ہے وہ اچھا ہی پہنچا ہے۔

ابن معین نے کہا :۔

انشاء اللہ کل ہم آپ کی خدمت میں حاضر ہوں گے تاکہ آپ سے سماعت حدیث کریں۔ اور اسے قلمبند کر لیں۔

جب وہ تشریف لے گئے تو امام احمد نے ابن معین پر اعتراض کرتے ہوئے کہا :۔

"آپ نے شیخ سے کل ملنے کا وعدہ کیوں کر لیا!!

انہوں نے کہا "تاکہ ہم حدیث نبوی کی سماعت کریں۔ شکر ہے کہ خدا نے دو ماہ کے سفر کی زحمت اور اخراجات کے فکر سے بچا لیا ہے"!

امام احمد نے جواب دیا

میں نے ایک نیت کر لی تھی اب میں نہیں چاہتا کہ اللہ مجھے اس حال میں دیکھے کہ تمہارے کہنے پر اسے توڑ ڈالوں۔ ہم یمن جائینگے

اور وہیں سماعت حدیث کریں گے۔

پھر حج سے فارغ ہو کر وہ صنعاء (یمن) گئے اور وہیں حدیث کی سماعت فرمائی۔ [1]

ملاحظہ کیجیے علم کی راہ میں امام احمد خالصتہً لوجہ اللہ سفر کرنے کا ارادہ کرتے ہیں۔ انہیں موقع ملتا ہے کہ زحمت سفر سے بچ جائیں لیکن وہ اس سے فائدہ نہیں اٹھاتے۔ طلب علم کے لئے راستہ کی صعوبتیں جھیلنے کو ترجیح دیتے ہیں اور یہ پسند نہیں کرتے کہ راحت و آسائش سے علم حاصل کرلیں اور موقع سے فائدہ اُٹھائیں۔ انہیں اندیشہ ہے کہ کہیں ایسے کرنے آرام پرست نہ بن جاؤں اور آئندہ علم کی راہ میں شدائد جھیلنا گوارا نہ کروں۔

اب امام احمد نے صنعاء کا سفر اختیار کیا انہیں تکالیف و شدائد اُٹھانا پڑے۔ جب زادِ راہ ختم ہو جاتا تو بار برداروں کے ساتھ مل کر مزدوری کر لیتے۔ اس طرح کرتے کراتے صنعاء پہنچ گئے [2] راستہ میں رفقاءِ سفر دستِ اعانت بڑھاتے لیکن وہ اللہ کے فضل و کرم پر بھروسہ کر کے ان کی پیشکش کو قبول نہ فرماتے۔ خدا کا شکر کرتے کہ وہ اپنے قوت بازو سے اپنے مصارف حاصل کر لیتے ہیں

پھر جب وہ صنعا پہنچے تو امام عبد الرزاق نے ان کی مدد کرنا چاہا۔ انہوں نے امام احمد سے فرمایا

اے ابو عبداللہ میاں یہاں کسی قسم کی تجارت یا کاروبار نہیں ہے۔ اس لئے یہ لو اور اس سے فائدہ اٹھاؤ۔ یہ کہہ کر دیناروں سے بھری ہوئی تھیلی ان کی طرف بڑھا دیتے۔

امام احمد جواباً عرض کرتے :-

"خدا کا شکر ہے میں جس حال میں ہوں ٹھیک ہوں"

اسی حال میں وہاں دو سال تک مصائب برداشت کئے اور زہری و ابن المسیب کے طرقِ حدیث کی سماعت کی جن سے وہ اس سے پہلے واقف نہ تھے۔

امام شافعی سے وعدہ طلبِ علم میں امام احمد نے مسلسل "رِحلات" کو جاری رکھا یہاں تک کہ علم کمال حاصل کر لیا اور فن حدیث میں ماہر کار ہو گئے۔ امام شافعی سے آخری ملاقات پر ان سے مصر میں ملاقات کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ لیکن اس وعدہ کا وہ ایفا نہ کر سکے۔

---

[1] ملاحظہ ہو ابن کثیر و ابن الجوزی المتوفی ۵۹۷ھ۔ [2] حِلیۃُ الاولیاء (لابی نعیم الاصفہانی المتوفی سنہ ۴۳۰ھ۔ کشف الظنون میں ہے کہ یہ بہت معتبر کتاب ہے۔ جس میں صحابہ، تابعین اور بعد کے ائمہ اعلام کے تراجم اور ان کی بعض احادیث کو عمدہ طریق سے بیان کیا گیا ہے۔ ابن الجوزی نے "صفوۃ الصفوۃ" کے نام سے اس کا بہت اچھا اختصار کیا ہے۔

حرملہ[1] امام شافعیؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:۔

"احمد بن حنبلؒ نے مجھ سے وعدہ کیا تھا کہ مصر آئیں گے لیکن وہ نہیں آئے"

ابن ابی حاتم[2] کا خیال ہے کہ تہی دست ہونے کی وجہ سے یہ وعدہ پورا نہ کر سکے[3]

طلب حدیث کے سلسلہ میں امام احمد نے بلادِ اسلامیہ کے چکر کاٹے، نہ وہ زیادہ سے زیادہ حاصل کر کے سیر ہوتے اور نہ محنت و تکان سے ماندہ پڑتے۔ کتابوں کا پلندہ ان کی پیٹھ پر ہوتا تھا۔ چنانچہ ایک مرتبہ ان کے ایک شناسا نے انہیں حالت سفر میں دیکھا اور احادیث کی کثرتِ روایت اور حفظ و کتابت کو دیکھ کر طنزاً کہا۔ آج کوفہ کو!! کل بصرہ میں!! آخر کب تک یہ سلسلہ جاری رہے گا!![4]

حدیث کی طلب و روایت میں امام احمد نے متواتر اپنی کوششیں جاری رکھیں۔ یہاں تک کہ جب درجۂ امامت پر پہنچ گئے تو ان کے ایک ہمعصر نے انہیں اس حال میں دیکھا کہ قلم و دوات ہاتھ میں ہے اور لکھے چلے جا رہے ہیں۔ اس نے کہا:۔

"ابو عبداللہ ——— آپ درجۂ بلند پر پہنچ گئے ہیں آپ امام المسلمین مانے جاتے ہیں۔ پھر یہ آپ کیا کرتے ہیں؟"

انہوں نے فرمایا:۔

"قلم و دوات قبر تک کا ساتھی ہے۔"

آپ فرمایا کرتے:۔

میں اس وقت تک تحصیل علم کرتا رہوں گا جب تک قبر میں نہ پہنچ جاؤں"![5]

اور اس طرح درحقیقت امام احمد اس حکمتِ ماثورہ پر عمل کرتے تھے کہ:۔

آدمی عالم وہی ہے جو طلب علم میں مشغول رہے۔ جب وہ یہ خیال کرنے لگے کہ وہ عالم ہو گیا ہے تو بس یہیں سے اس کی جہالت شروع ہو گئی۔

حضرت امام صاحب کی زندگی لسان و عمل دونوں لحاظ سے ان کلمات کی مصداق تھی جو ہم نے اوپر نقل کئے

قبل اس کے کہ تحصیل علم کے سلسلہ میں امام صاحب کے سفر و سیاحت پر سلسلۂ کلام کو ختم کردیں، دو باتوں کی طرف اشارہ کر دینا ضروری سمجھتے ہیں ——— جن کا ان کی "حیات علمیہ" اور بعد میں ان کے مرتبہ امامت سے گہرا تعلق ہے۔

---

[1] حرملہ بن یحییٰ المصری المتوفی ۲۴۳ھ [2] الامام الحافظ عبدالرحمٰن بن محمد الرازی التمیمی صاحب کتاب الجرح والتعدیل المتوفی ۳۲۷ھ مترجم

[3] تاریخ ابن کثیر المتوفی ۷۷۴ھ [4] ابن الجوزی صـ ۲۸ [5] ابن الجوزی صـ ۳۱

امام صاحب جو احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و آثارِ صحابہ کرامؓ سنا کرتے تھے۔ ان کو ضبطِ تحریر میں لانا اور مدون کرنا ضروری سمجھتے تھے اور اس سلسلہ میں تنہا اپنے حافظہ پر بھروسہ نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ وہی زمانہ تدوینِ علوم کا زمانہ تھا۔ اسی دور میں علم فقہ، علم لغت اور علوم حدیث کی تدوین عمل میں آئی چنانچہ وہ اس سلسلہ میں کانوں کی نقطہ چینی اور عقل کی یادداشت پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ وہ اس پر عامل تھے۔ کہ جو کچھ حاصل کریں اسے صفحۂ قرطاس کے سپرد کر دیں۔ چنانچہ انہیں جملہ احادیث طرق اسانید کے ساتھ ازبر تھیں لیکن جب بھی حدیث روایت کرتے تھے تو کتاب سے یعنی نقل کی ہوئی بیاض سے اس اندیشہ پر کہ کہیں حافظہ دھوکہ نہ دے جائے اور اس طرح وہ کلماتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، میں تحریف کے مرتکب ہو جائیں۔ یہ سب کچھ ان کے فرطِ تقویٰ کی وجہ سے ہے اور نیز اس لئے کہ وہ اس "العروۃ الوثقیٰ" سے تمسک چاہتے تھے جس پر سلف صالحین عامل تھے جو کہ محض اس اندیشہ کی بنا پر تحدیث سے گریز کرتے تھے کہ کہیں دوسروں کی طرح انہیں شبہ نہ لگ جائے۔

تاریخ میں اس قسم کی روایات بکثرت موجود ہیں جو امام احمد کی قوت حافظہ اور کثرتِ حفظ پر دال ہیں چنانچہ وہ اپنے حافظہ پر بھروسہ کر کے کبھی کبھی اسناد نہیں لکھا کرتے تھے لیکن متنِ حدیث ہمیشہ لکھ لیا کرتے تھے اور انہیں یاد بھی کر لیا کرتے تھے۔ مگر روایت ہمیشہ کتاب دیکھ کر ہی کیا کرتے تھے۔ چنانچہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ اہل مرو سے ایک آدمی نے ایک حدیث کے بارے میں سوال کیا۔ آپ نے اپنے بیٹے عبداللہ کو حکم دیا کہ کتاب "الفوائد" لا کر پیش کریں[1] تاکہ وہ حدیث اس میں تلاش کر لیں۔ لیکن عبداللہ کو وہ کتاب نہ ملی۔ تو خود اٹھے اور کتاب ڈھونڈ کر لے آئے، اس کتاب کے متعدد اجزا تھے۔ آپ بیٹھ کر حدیث کی تلاش کرنے لگے۔ اسی اثنا میں ایک اور آدمی علم حدیث کے لئے حاضر خدمت ہوا اور کہنے لگا:۔

"جو کچھ خدا نے تجھے سکھا دیا ہے، مجھے بھی بتا دیجئے"

امام احمد گھر میں تشریف لے گئے اور حدیث کی کتابیں لا کر اسے املا کرانے لگے۔ پھر جب وہ املا کرا چکا تو آپ نے فرمایا:۔

جو کچھ تو نے لکھا ہے وہ پڑھ کر سنا دے۔[2]

الحاصل امام صاحب جودتِ حفظ اور قوت یادداشت کے باوجود صرف اپنے حافظہ پر بھروسہ نہیں کرتے تھے بلکہ جو کچھ سنتے تھے اسے مدون کر لیتے تھے۔ اور اپنی غیر معمولی قوت حافظہ اور کمالِ یادداشت کے باوجود جب حدیث بیان فرماتے تو اپنے "مدونہ" کے بغیر اسے بیان نہ کرتے۔

---

[1]

[2] المناقب لابن الجوزی صفحہ ۱۹۰، صفحہ ۱۹۱

دوسری بات جس پر کہ امام صاحب کے طلب علم پر گفتگو ختم کرنے سے پہلے تنبیہ ضروری ہے وہ آپ کے نوعِ علم کے متعلق ہے کہ آپ جس علم کی طلب میں سرگرداں تھے اس کی نوعیت کیا تھی؟

بلاشبہ آپ نے جس علم کی تحصیل کا اہتمام کیا اور اس کے درپے رہے وہ تھا علمِ حدیث اور آثارِ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا علم، نیز فتاوٰی صحابہ کرام اور ان کے آثارِ علمیہ اور مسائل مجتہدہ کا۔ چنانچہ امام صاحب نے ان تمام باتوں کو حفظ کیا۔ ان کے معانی کو سمجھا ان کے مبانی اور غایات کو پہچانا اور پھر اس جادۂ مستقیم سے رہنمائی حاصل کی۔

امام احمد علمِ حدیث اور علمِ فقہ دونوں کے جامع تھے

لیکن کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ امام احمد کا علم روایت کی حد تک ہی محدود تھا۔ یعنی علم روایت کے علاوہ نہ وہ کوئی علم طلب کرتے۔ نہ اس کے سوا جاننے کی کوشش کرتے یہ محل نظر اور ذرا تحقیق طلب بات ہے۔ اس پر اصل میں تو ہم ان کی فقہ پر گفتگو کے موقعہ پر بحث کریں گے (انشاء اللہ) — لیکن یہاں بھی جبکہ ہم ان کے تحصیلِ علوم سے بحث کر رہے ہیں، بطور تمہید کچھ اشارات کر دینا ضروری ہے

ہم یہ صراحت کے ساتھ بتا چکے ہیں کہ امام صاحب صدرِ شباب میں امام ابو یوسف سے حدیث پڑھنے گئے اور بقول حافظ ابن کثیر امام احمد اپنی نو عمری کے زمانہ میں قاضی ابو یوسف کے حلقۂ درس میں آتے جاتے رہتے تھے۔ اور اس میں شک نہیں کہ قاضی ابو یوسف کے فقہی طرز استنباط کا اثر اُن کے فکر پر پڑا ہوگا۔ کیونکہ قاضی ابو یوسف جب اپنے فتوے اور فیصلے کے لئے نصِ شرعی نہیں پاتے تھے تو اپنے قیاس ہی سے فتوٰی دیتے اور فیصلہ کرتے تھے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ انہوں نے اس طرح حدیث حاصل نہیں کی کہ وہ ایک ایسے محدث ہوں جو روایت کے ساتھ استنباط نہ کر سکتا ہو اور نہ نصوص اور ان کی غایات مصلحیہ کو سمجھنے کی پوری پوری استعداد رکھتا ہو۔ جب ہم ان کے تلقی دروس اور ان شیوخ کا تتبع کرتے ہیں جن کے وہ زیرِ صحبت رہے تو اس بات کے ماننے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ امام صاحب نصوص سے استنباطِ احکام کی طرف پوری توجہ دیتے تھے، جیسا کہ وہ روایت اور رُواۃ کا خاص اعتنا کرتے تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ مکہ میں سفیان بن عیینہ سے ملاقات اور ان سے روایت کرتے ہیں اور جو کچھ ان سے سنتے ہیں اسے ضبط تحریر میں لے آتے ہیں۔ پھر جب وہ امام شافعی سے ملتے ہیں جو وہاں اپنے اصول فقہ کا درس دیا کرتے تھے تو ان کے مناہج فقہیہ کے حصول کی طرف خاص توجہ دیتے ہیں اور ان مناہج کو سبقاً حاصل کرتے ہیں اور امام شافعی پر اس قدر شیفتہ ہو جاتے ہیں کہ ان کی طرف سفر کے وقت اپنے دوسرے ساتھیوں کو ان کی خدمت میں پہنچ کر سننے کی رغبت دلاتے ہیں۔

چنانچہ یاقوت حموی معجم البلدان میں آبری سے راوی ہیں کہ :-

اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ ہم سفیان بن عیینہ کی خدمت میں حاضر تھے اور عمرو بن دینار کی احادیث لکھ رہے تھے۔ اتنے میں احمد بن حنبل آئے اور مجھ سے کہا:۔

ابو یعقوب اٹھو میں تمہیں ایسا شخص بتاؤں جو تمہاری آنکھوں نے اس سے قبل نہیں دیکھا ہوگا۔ میں اُٹھ کھڑا ہوا اور وہ مجھے چاہ زمزم کے احاطہ میں لے آئے۔ یہاں ہم دیکھتے کیا ہیں کہ ایک شخص سفید لباس میں ملبوس ہے۔ گندمی چہرہ جس سے حسن سیرت اور ذکاوت کے آثار ہویدا ہیں۔ احمد نے مجھے اس کے پہلو میں بٹھا دیا اور کہا:۔

"اے ابو عبداللہ یہ ہیں اسحاق بن راہویہ الحنظلی!"

انہوں نے مجھے مرحبا کہی اور درازئ عمر کی دعا دی۔ میں نے ان سے کچھ پوچھا تو انہوں نے مجھے کچھ بتایا۔ تو میری نظر میں ان کا علم بہت پسند آیا۔ جب ہم کافی دیر تک بیٹھے رہے تو میں نے کہا:۔

ہمیں اس آدمی کے پاس کیوں نہیں لے چلتے جس کا تم نے ذکر کیا تھا۔

احمد نے کہا:۔

"یہی تو ہیں وہ شخص!"

میں نے کہا:۔

سبحان اللہ! میں ایسے شخص کے پاس سے اُٹھ کر آیا ہوں جو ہم سے کہتا تھا۔ زہری نے روایت کی۔ میں نے تو یہی خیال کیا تھا کہ آپ مجھے زہری کے مثل یا کم از کم اس کے قرب المرتبہ شخص کے پاس لے جائیں گے اور تم ہمیں اس نوجوان کے پاس لے آئے ہو۔

تو احمد نے مجھ سے کہا۔

"اے ابو یعقوب اس سے فیض حاصل کرو میں نے آج تک اس جیسا شخص نہیں دیکھا"

اس قصہ سے بلاشبہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام احمد امام شافعی کے علم کے بہت زیادہ مداح تھے۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ امام احمد نے امام شافعی کے بارے میں کہا:۔

آنحضرت سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ آپ نے فرمایا۔ اس امت کے لئے خدائے عزوجل ہر صدی کے شروع میں ایک ایسا شخص مبعوث فرمایا کرے گا جو دین کے بگڑے ہوئے معاملات کو سیدھا کر دیا کرے گا۔ پس عمر بن عبدالعزیز اس صدی کے مجدد تھے اور مجھے امید ہے کہ شافعی اس صدی کے مجدد ہیں[1]

---

[1] ملاحظہ ہو کتاب الشافعی از مولف صفحہ ۲۶۳ طبع اول

امام شافعی میں کونسی خوبی تھی جو امام احمد کو اس درجہ پسندیدہ تھی؟ وہ روایت حدیث تو ہو نہیں سکتی۔ کیونکہ وہ اس بات میں بہرحال سفیان بن عیینہ کی منزلت کے حامل نہیں تھے بلکہ خود امام احمد کے مرتبہ کے بھی نہیں تھے۔ وہ علم جو امام شافعی کے پاس تھا اور جسے امام احمد مکہ اور بغداد میں سبقاً حاصل کر چکے تھے وہ تھا تخریج استنباط، اصول استنباط اور منھاجِ استنباط کا علم، اور یہی وہ چیز تھی جو امام احمد کے ذہن و فکر پر مستولی ہو چکی تھی۔

اصحاب رائے سے اختلاف جب یہ بات ٹھہری تو اس بات کا اعتراف کرنا ضروری ہے کہ امام احمد علم روایت کے ساتھ ساتھ علمِ فقہ اور استنباط کے ساتھ گہرا تعلق رکھتے تھے اور یہ علم امام شافعی اور دیگر فقہا سے حاصل کر چکے تھے بلکہ ہم اس بات کو بھی ماننے کے لئے تیار ہیں کہ وہ اہل الرائے حضرات کی کتابیں بھی حفظ رکھتے تھے۔ لیکن ان کتابوں سے استناد نہیں کرتے تھے بلکہ ان سے اعراض کرتے اور ان کی طرف ملتفت نہ ہوتے تھے۔ امام احمد کے تلمیذ الخلال فرماتے ہیں:۔

احمد نے اصحابِ رائے کی کتابیں لکھیں اور یاد کیں پھر ان کی طرف التفات قائم نہیں رکھا [1]

یہ روایت قابل قبول ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام احمد کو علم فقہ، رائے، قیاس اور استنباط کی دراست سے شغف تھا۔ اگرچہ فقہا اہل رائے مثلاً امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کی کتابیں نہ ان کو سیر کر سکیں اور نہ ہی ان کے اثری میلان کے راس آسکیں۔

بہرحال فنِ فقہ سے امام احمد کو گہرا شغف تھا یہ دوسری بات ہے کہ بعض فقہاء کا طریق کار انہیں پسند نہیں تھا۔ حدیث اور روایت آثار سے غیر معمولی شغف رکھنے کے باوجود جب امام احمد فقہ کی تحصیل میں سرگرم تھے تو ضروری ہے کہ وہ حدیث کے مفہوم و مقصد، اس کی غایت اور معانی فقیہہ کو سمجھ کر حدیث کی دراست کرتے تھے۔ صحابہ کرام کے فتاویٰ کی طلب میں رہتے تھے۔ چنانچہ آپ کو ان کی "مسند" میں ہر صحابی کے فتاویٰ اور فقہ کا بڑا ذخیرہ نظر آئے گا۔ مسندِ عمرؓ میں ان کے فتاویٰ کا ایک بڑا ذخیرہ ملے گا جو اس فقیہہ عظیم نے دئے تھے۔ اس طرح علیؓ و عثمانؓ و عبداللہ بن مسعود وغیرہم کے مسانید میں ان کے فتووں کا ایک بڑا کھیپ اور ان میں جو اولی الامر ہو گذرے ہیں ان کے فیصلوں کی ایک بہت بڑی تعداد ملے گی۔

الغرض ان مجموعوں کی روایت اور ان کی فقہ کی دراست سے ہی ایک فقیہہ تیار ہوتا ہے۔ اس وجہ سے امام احمد میں حدیث و فقہ کے دونوں دریا مل جاتے ہیں اور امام احمد بیک وقت محدث اور فقیہہ نظر آتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے:۔

"جو حدیث سیکھتا ہے اور فقہ نہیں جانتا اس کی مثال اس عطار کی سی ہے جو دوائیں تو جمع کرتا رہتا ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ یہ کس مرض کی دوا ہے

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ ذہبی ترجمہ امام احمد ۱۲

یہاں تک کہ طبیب آتا ہے اور وہ بتاتا ہے۔ بعینہ یہی مثال اس طالب حدیث کی ہے۔ جو حدیثیں تو یاد کرلیتا ہے۔ لیکن ان کی فقہ سے ناواقف ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ فقیہ آتا ہے اور صحیح بات بتادیتا ہے۔ [1]

امام احمد فقہ وحدیث کے جامع تھے اور امام مالک کی طرح دونوں میں امام تھے۔ لیکن امام مالک پر فقہ کا عنصر غالب تھا۔ آگے چل کر ہم ان کی فقہ وحدیث کے متعلق مفصل بحث کریں گے اور امام احمد اور مالک کے درمیان موازنہ کرکے دکھائیں گے۔

امام احمد اور دیگر علوم اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امام احمد فقہ، حدیث اور علوم عربیہ کے علاوہ دوسرے علوم سے بھی شغف رکھتے تھے؟ اغلب تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے مذکورہ علوم کے سوا کسی اور علم مثلاً علم کلام، علوم فلسفیہ (جن کے اکثر حصہ کے تراجم ان کی زندگی میں ہو چکے تھے) وغیرہ سے کسی علم کو باقاعدگی کے ساتھ حاصل نہیں کیا۔ کیونکہ انہوں نے بجز قرآن وحدیث اور علوم عربیہ کے (جو علوم دینیہ کے لئے آلہ کا کام دیتے ہیں) کسی اور علم کو درخور اعتنا نہیں سمجھا۔

ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام احمد فرق مختلفہ مثلاً خوارج، شیعہ، جہمیہ اور معتزلہ وغیرہا کی آراء سے واقف نہ تھے۔ بلکہ ان کی زندگی اور سیرت میں اس گمان کے پورے آثار وشواہد موجود ہیں کہ امام احمد ان فرقوں کے حالات سے پوری طرح واقف تھے۔ کیونکہ طلب حدیث کے سلسلہ میں انہوں نے پانچ مرتبہ بصرہ کا سفر کیا۔ وہاں ان کی اقامت چھ ماہ بلکہ اس سے بھی زیادہ ہو جاتی تھی۔ اور بصرہ اس وقت تحریک اعتزال کا مرکز تھا اس کے بادیہ میں خوارج نے پڑاؤ ڈال رکھا تھا اور لوٹ مار کرتے رہتے تھے۔ اسی طرح جہمیہ اور مرجئہ کے گروہ بصرہ اور کوفہ میں موجود تھے۔ اور عالم جو تحقیق وکاوش سے کام لے اور ان فرقوں کے ساتھ مل جل کر زندگی بسر کرے اور ان سے رابطہ رکھے بہت کچھ جان جاتا ہے۔ مزید برآں مجالس میں ان فرقوں کے تذکرے، کہیں بطریق استحسان اور کہیں بطریق استہجان ہو رہے تھے۔ اور اہل علم تعریف یا ملامت کے رنگ میں ان کے متعلق بحث کر رہے تھے۔ نیز امام احمد ان فرقوں کو بدعتی قرار دیتے تھے اور یہ کہ یہ فرقے منہاج سلف سے دور جا پڑے ہیں اور امام احمد جیسے شخص کے لئے بایں ہمہ خرد وعقل نا ممکن تھا کہ ان کے خیالات وافکار سے واقفیت حاصل کئے بغیر ان پر اتنی بڑی فرد جرم عائد کر دیتا۔ کیونکہ کسی چیز پر نفی واثبات یا تحسین وتہجین کا حکم لگانا اس کے تصور ومعرفت پر مبنی ہوتا ہے۔

نیز امام احمد جن رجال سے روایت کرتے تھے ان کے ساتھ میل جول بھی رکھتے تھے۔ ان کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ وہ ایسے ہوں جیسے ان فرقوں کے اقوال میں خوض نہ رکھتے ہوں جنہیں یہ بدعتی قرار دیتے ہیں اور یہ بات ان فرقوں کے اقوال وافکار سے قدرے واقفیت

---

[1] کتاب ابی حنیفہ از مؤلف ج صد ۶۲ طبع ثانی

کا تقاضا کرتی ہے۔

ان تمام اعتبارات کی بنا پر ہم قریباً یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ امام احمد ان فرقوں کے اقوال و آرار پر مطلع تھے یا ان سے واقفیت رکھتے تھے۔ اور یہ کہ اس زمانہ میں جو علوم نمودار ہو چکے تھے ان میں سے بعض پر انہیں خاصا عبور ہو چکا تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ ان سے متاثر نہیں تھے۔ کیونکہ یہ علوم ان کے رجحان یا میلان کے موافق نہیں تھے۔

جن مقدمات کا ہم نے ذکر کیا وہ اس بات پر دلالت نہیں کرتے کہ امام احمد کو ان علوم میں کامل دسترس حاصل تھی۔ ان کے ہر گوشہ اور ہر پہلو پر حاوی ہو چکے تھے۔ لیکن ان سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ فی الجملہ ان علوم کی معرفت حاصل تھی۔ گو استقصاء نہ تھا۔ اور ایک عالم کے سوسائٹی اور اس وقت کے افکار و آرار کے ساتھ اتصال ثابت کرنے کے لئے یہی ایک بات ہی کافی ہے۔

پھر یہ گمان اور بھی یقینی ہو جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ امام احمد فارسی زبان بھی جانتے تھے اور کبھی کبھی اس زبان میں گفتگو بھی کرتے تھے۔ اگر مخاطب اچھی طرح عربی زبان نہ جانتا ہو اور اسے سمجھ نہ سکتا ہو اور ان کی فارسی دانی کا واقعہ محض قیاس آرائی نہیں ہے۔ بلکہ خبر صحیح اور نقل سے ثابت ہے۔ پس جب معاصرین سے روابط قائم رکھنے کے لئے یہ ضروری تھا کہ عربی کے علاوہ دوسری زبان بھی سیکھیں تو اس تعلق کی بنا پر یہ بالاولیٰ لازم ہو جاتا ہے کہ وہ ان علوم سے بھی واقفیت پیدا کریں جو اس زمانہ میں مروج تھے اگر ان علوم پر وہ یقین نہ رکھیں بلکہ ان کا رد کریں۔ اور لوگوں کو ان سے نفرت دلائیں۔

امام صاحب کی فارسی دانی کا واقعہ بالکل صحیح ہے جیسا کہ تاریخ ذہبی میں مروی ہے کہ خراسان سے ان کے خالہ زاد بھائی آئے اور انہیں کے پاس قیام پذیر ہوئے جب کھانا دسترخوان پر چنا گیا تو امام احمد ان سے خراسان و ہاں کے لوگوں اور اپنے وہاں کے عزیز و اقارب کے حالات دریافت کرنے لگے۔ اکثر طور پر مہمان عربی میں جواب نہ دے پاتا تو اس سے فارسی میں گفتگو کرتے

اس خبر کے راوی زہیر امام احمد کے پوتے ہیں۔ وہ نہ صرف اس خبر کے راوی ہیں بلکہ شاہد عینی بھی ہیں اور اس خبر کی تردید کے لئے ہمارے پاس کوئی دلیل بھی نہیں ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جس خبر کا راوی ثقہ ہو۔ جبتک اس کے رد کی دلیل موجود نہ ہو اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا اور ہمارے پاس اس خبر کی تردید کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے۔

اور امام صاحب کے فارسی جاننے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اپنی فقہ میں فارسی طرز فکر سے مدد لیتے تھے۔ کیونکہ ان کی فقہ — جیسا کہ ہم تفصیل سے بیان کریں گے — خالص اثری فقہ تھی جس کا تمام تر مدار نقل پر تھا۔ نہ اس میں فلسفی طرز استدلال پر اعتماد روا رکھا گیا ہے اور نہ اس کے مسائل میں کوئی چیز ایسی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فارسی طرز فکر سے متاثر ہیں۔ اگرچہ

کہیں کہیں علاقائی رنگ کی جھلک ضرور پائی جاتی ہے۔ جہاں کہ اساس استنباط نص نہ ہو بلکہ قیاس یا مصلحت یا سدِّ ذریعہ ہے۔ اور یہ بات اچھی طرح ثابت ہو چکی ہے کہ امام احمد قیاس سے بہت کم کام لیتے تھے۔ اور مصلحت کے بارے میں ان کا اصول یہ تھا کہ مصالح میں اصل اباحت ہے۔ جب تک کہ ان کے بطلان کی از روئے نص کوئی دلیل نہ ہو۔ اگر یہ دلیل نہ ہو تو مصلحت میں اصل اباحت ہے۔ اور ان کی فقہ میں اس مسئلہ کو بہت بڑی اہمیت حاصل ہے۔

مسند تحدیث و افتا ائمہ حدیث سے امام احمد نے علم حدیث حاصل کیا انہی سے سُنا اور جو کچھ سُنا اسے لکھ لیا اور جو لکھا اسے ایک حریص و راغب کی طرح نہایت اہتمام کے ساتھ از بر کر لیا۔

امام صاحب نے طلبِ علم میں بغداد کی دانشگاہوں اور وہاں کی مسجدوں پر اکتفا نہیں کیا کہ وہاں کے علماء سے ہی تحصیل علوم کر لیتے ـــــــ جن کی تعداد بہت زیادہ تھی اور ان میں ایسے لوگ بھی تھے جن کا حافظہ اور یادداشت قوی اور صاحبِ تقویٰ تھے ـــــــ بلکہ انہوں نے اقالیم اسلامیہ کی سیاحت کی، البصرہ، الکوفہ اور حجاز کے سفر کئے۔ جہاں کہیں کسی عالم کی خبر سنی رختِ سفر باندھ کر اس کے حضور میں جا پہنچے۔ اِلّا یہ کہ اس کی موت ملاقات کے درمیان حائل ہو گئی ہو۔ چنانچہ امام مالکؒ سے اسی لیئے استماع نہ کر سکے کہ وہ امام صاحب کے طلب حدیث کے ابتدائی عہد میں فوت ہو گئے تھے [1] اور آپ نوخیز ہی تھے۔ اسی طرح عبداللہ بن المبارک سے بھی وہ استماع نہ کر سکے۔ کیونکہ بغداد میں وہ آخری مرتبہ اس سال تشریف لائے جس سال کہ امام احمد طلب حدیث کی طرف پہلے پہل متوجہ ہوئے اور ان کی ملاقات کا شرف نہ حاصل کر سکے کیونکہ وہ رسوس چلے گئے اور اس کے بعد دوبارہ بغداد نہیں آئے۔

ایک نقص اور اس کی تلافی امام احمد اس بات کو بہت محسوس کرتے تھے کہ ان بلند قدر ہستیوں کی بقاء سے محروم رہا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کوتاہی کی تلافی کا انہیں موقعہ دے دیا۔ چنانچہ فرمایا کرتے تھے:۔

میں امام مالک سے سماع نہ کر سکا، تو ان کی بجائے اللہ تعالےٰ نے سفیان بن عیینہ [2] سے کسب فیض کا موقعہ دے دیا۔

---

[1] یعنی ۱۷۹ھ میں۔ اور اس وقت امام صاحب کا سن صرف ۱۵ برس کا تھا۔ مقدمۃ المسند طبع المعارف صہ ۴۶

[2] بن ابی عمران الہلالی المتوفی ۱۹۸ھ ۱۲ مترجم

میں حماد بن زیدؒ سے کسبِ فیض نہ کر سکا اس کی بجائے اللہ تعالیٰ نے اسماعیل بن علیہ[۲] سے استفادہ کا موقع بخشا[۳]۔ اس زمانہ میں جتنے مصادر حدیث تھے امام صاحب سب کو بروئے کار لائے، اپنے عہد کے ساتھ اتصال فکری پیدا کیا۔ علوم متفرقہ جن کا تعلق اور رشتہ علوم دین سے تھا سب حاصل کئے۔ بعض میں معمولی درک حاصل کیا۔ اور جو علوم زیادہ مفید سمجھے ان میں تعمق حاصل کیا فصل پک گئی اور اس کی پیداوار کا وقت آپہنچا۔ درخت تناور ہوگیا۔ اس کی شاخیں ہری بھری ہوگئیں۔ جڑیں اچھی طرح زمین نشین ہوگئیں۔ تب اس کے بار آور ہونے کا وقت آیا۔ لوگوں نے اس منظر کو دیکھا اور خوش ہوئے۔

یہ تھا وہ وقت جب امام صاحب تحدیث وافتار کی مجلس پر جلوہ گر ہوئے ——— حافظ ابن جوزی فرماتے ہیں "امام احمد چالیس برس کی عمر کے بعد مجلس تحدیث وافتار پر بیٹھے چنانچہ اس سلسلہ میں ایک حکایت بیان کی جاتی ہے کہ:۔

امام احمد کا ایک ہم عصر ۲۰۳ھ میں طلب حدیث کے سلسلہ میں ان کے پاس پہنچا۔ لیکن امام صاحب نے حدیث بیان کرنے سے انکار کر دیا۔ اس کے بعد وہ یمن میں عبدالرزاق بن ہمام کی خدمت میں حاضر ہوا پھر ۲۰۴ھ میں دوبارہ بغداد آیا تو دیکھا کہ امام صاحب حدیث بیان کر رہے ہیں۔ اور لوگ ان کے حلقۂ درس میں بھرپور بیٹھے ہیں[۴]۔

بہرحال امام احمد صاحب حدیث وافتار کی مسند پر اس وقت تک نہ بیٹھے جب تک چالیس برس کی سن تک نہ پہنچے اور ان کے قویٰ پختہ نہیں ہو گئے (تو اس میں کونسا بھید تھا) لیکن دوسرے فقہا کو ہم دیکھتے ہیں کہ انہوں نے اس عمر تک پہنچنے سے پہلے تحدیث وافتار کی مجلسیں منعقد کر لی تھیں۔ چنانچہ امام شافعی نے مکہ میں جب درس وافتار کا سلسلہ شروع کیا تو ان کا سن اس سے کہیں کم تھا۔ اور امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اس عمر تک پہنچنے سے پہلے مسند درس وافتار سنبھال لی تھی۔ مگر امام احمد کی کیفیت یہ تھی کہ انہوں نے اپنے بعض شیوخ کے زمانۂ حیات میں روایت حدیث گوارا نہیں کی۔ چنانچہ ان کے ایک معاصر بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے استدعا کی کہ کوئی ایسی حدیث املا کرائیں جو عبدالرزاق سے سنی ہو۔ لیکن انہوں نے انکار کر دیا۔ کیونکہ حافظ عبدالرزاق زندہ ابھی موجود تھے۔

اتباعِ سنت کا جذبہ میرے نزدیک امام احمد بہت زیادہ متبع سنت تھے۔ وہ اسی کام کو سرانجام دینے کی کوشش کرتے تھے جو آنحضرتؐ سے سرزد ہوا ہوتا اور اس کام کو نہیں کرتے تھے جسے آنحضرت نے نہ کیا ہو۔ یہاں تک کہ وہ پچھنا

---

[۱] ـــ [۲] ـــ

[۳] المناقب لابن الجوزی صـ۱۳ [۳] المناقب صـ۱۹۶ ـ [۴] حافظ عبدالرزاق بن ہمام صاحب المسند المتوفی ۲۱۱ھ مترجم۔

لگواتے تو حجام کو ایک دینار عطا کرتے کیونکہ :۔

روایت ہے کہ رسول اللہ نے پچھنا لگوایا اور ابوطیبہ کو ایک دینار مرحمت فرمایا۔

امام احمد کو اگرچہ طبعًا باندیوں سے رغبت نہیں تھی لیکن انہوں نے باندی خرید لی۔ اس لئے کہ رسول اللہ باندیاں رکھتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی اہلیہ سے اس کے لئے اجازت طلب کی۔ انہوں نے اجازت دے دی۔ تاکہ اتباع سنت کے معاملہ میں اپنے شوہر کی مدد کریں۔

جب صورت حال یہ تھی کہ معمولی سے معاملات میں امام احمد اتباع سنّت کے حریص تھے۔ تو اولیٰ یہ تھا کہ اس قدر جلیل القدر معاملہ میں بھی وہ متبع سنت رہیں جو کہ انبیار کا اصل مشن ہے۔ یعنی درس و تحدیث اور افتار۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چالیس سال کی عمر میں مبعوث ہوئے اور رسالت الٰہی کی تبلیغ کے فریضہ کو سرانجام دینا شروع کیا۔ اور دنیائے عالم کے لئے رحمت کا پیغام لائے۔ پس ضروری تھا کہ امام احمد جیسے متبع سنت بھی اس عمر سے پہلے مسند تحدیث و افتار پر بیٹھنا گوارا نہ کرتے جب تک کہ روح و جسم کا نشو و نما مکمل نہ ہو جائے

ہماری سمجھ میں حضرت امام صاحب کے اس عمر سے پہلے مسند حدیث و فتویٰ سے انکار کی وجہ نظر نہیں آتی، کوئی دوسرا سبب نظر نہیں آتا اور یہ تعلیل ہم نے آپ کی پوری سیرت کا مطالعہ کرنے کے بعد اخذ کی ہے ورنہ ہمارے پاس اس پر کوئی صریح دلیل نہیں ہے لیکن اس کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ آپ اس عمر سے پہلے آثار و روایت کا علم ہوتے ہوئے نہ کسی کو مسئلہ بتاتے اور نہ کوئی حدیث روایت کرتے تھے۔ کیونکہ اگر وہ ایسا کرتے تو کتمان علم کے مرتکب ہوتے اور حدیث نبوی کی نشر و اشاعت میں حائل قرار پاتے حالانکہ خدائے عزوجل نے کتمان علم سے منع فرمایا ہے اور دین احادیث رسول کی نشر و اشاعت کو قطعی قرار دیا ہے۔

بلکہ ہمارے پاس اس کے برعکس شہادتیں موجود ہیں۔ چنانچہ امام صاحب ۱۹۸ھ میں مسجد خیف میں فتویٰ دیتے ہوئے دیکھے گئے یعنی ۳۴ برس کی عمر میں۔

ان دونوں باتوں یعنی چالیس برس کی عمر سے پیشتر فتویٰ دینے اور چالیس برس کی عمر سے پہلے تحدیث و افتار کی مسند پر متمکن نہ ہونے میں جمع و تطبیق کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ضرورت کے وقت فتوے دینا تو ایک لابدی امر ہے اور ہر اس شخص پر واجب ہے جو اس مسئلہ کے متعلق علم رکھتا ہو لیکن مسند درس پر بیٹھ کر باقاعدہ افتار و تحدیث کا سلسلہ جاری کرنا کہ تشنگان علم وہاں پہنچیں اور سیر ہو کر واپس ہوں، یہ کام انہوں نے چالیس برس کی عمر تک پہنچنے کے بعد ہی کیا۔ جب دیکھا کہ بغداد میں مسند تدریس خالی ہے اور اسے پر کرنے والا کوئی نہیں تھا

اور یہ کہ وہ چالیس برس کی عمر کو پہنچ چکے ہیں جو کہ تبلیغ رسالت کی عمر ہے۔ تو آنحضرت کی اتباع میں اس فراغ کو پُر کیا اور تحدیث وافتاء کا کام شروع کر دیا۔

امام احمد درس وافتاء کی مسند پر اس وقت تک نہیں بیٹھے جب تک کامل نہیں ہو گئے (جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں) اور لوگوں کے درمیان ان کا صلاح وتقویٰ، زہد وورع، عفت، تحصیل حدیث کے لئے جم کر بیٹھنے، اور کسب فیض کے لئے کسی عالم تک پہنچنے کے لئے دُور دراز کا سفر کرنے کے واقعات نے شہرت تامہ حاصل نہیں کر لی۔

اور یہ اس لئے کہ لوگوں میں اہل فضل کا ذکر پھیل جاتا ہے اور وہ اگرچہ اہل فضل کے مرتبہ سے کمتر ہوتے ہیں لیکن لوگ انہیں عالم دین سمجھ کر ان کی تعظیم کرتے ہیں۔ چنانچہ مسند تحدیث وافتاء پر متمکن ہونے سے پیشتر ہی امام احمد کے فضل وکمال اور اُن کی دینی حیثیت نے شہرت عامہ کا درجہ حاصل کر لیا تھا۔ چنانچہ جب وہ صنعاء (یمن) میں امام عبدالرزاق کے پاس پہنچے ہیں تو ان کا زہد وتقویٰ، ورع، علم وحفظ اور حسن کردار کی شہرت ان سے پہلے پہنچ چکی تھی۔

بظاہر معلوم یہ ہوتا ہے کہ امام احمد درس وافتاء کی مسند پر اس وقت متمکن ہوئے جب لوگوں نے حدیث وفقہ کے بارے میں ان سے سوالات کرنے شروع کئے تو انہیں جواب دینے کے لئے مسجد میں ڈیرہ لگانا پڑا۔ اس کے بعد آپ کی حیات گرامی اس شہرت میں اضافہ اور تقویت پیدا کرتی رہی۔ لوگوں نے ان کے فضل وکمال کو اپنی آنکھ سے دیکھ لیا اور امراء وحکام سے ان کے استغناء اور حرمت مسلمین کی مراعات کا ان سے مشاہدہ کر لیا۔ پھر جانکاہ مصائب کے نزول نے ان کے صبر واستقلال کو چمکا دیا۔ اور پے در پے مصائب نے بارگاہ الٰہی اور لوگوں کی نظر میں ان کی قدر ومنزلت بڑھا دی۔

ان میں تواضع اور فروتنی کی رغبت اور جاہ ومنصب سے گریزاں رہنے کو لوگوں نے صحیح طور پر پہچان لیا۔ وہ شہرت سے بھاگتے تھے۔ اور شرف ان کا پیچھا کرتا تھا جیسا کہ خلیفۂ رسول حضرت ابوبکر صدیق فرمایا کرتے تھے۔

چونکہ مسند درس وافتاء پر متمکن ہونے سے پہلے امام احمد آفاق اسلامیہ میں شہرت حاصل کر چکے تھے۔ لہٰذا ضروری تھا کہ ان کے حلقۂ درس میں انبوہ خلائق ہو۔ چنانچہ بعض راویوں کا بیان ہے کہ ان کے حلقۂ درس میں شریک ہونے والوں کی تعداد پانچ ہزار نفوس کے قریب اور ان میں سے پانچسو کے قریب وہ تھے جو لکھا کرتے تھے [1]

بغداد میں اتنی بڑی تعداد کی گنجائش مسجد جامع کے سوا اور کہیں نہیں ہو سکتی تھی۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ امام احمد وہیں اپنا حلقۂ درس

---

[1] المناقب لابن الجوزی صفحہ ۲۱۰۔

قائم کریں ——— !

بغداد میں امام احمد کا مقام ہو سکتا ہے کہ یہ بیان کی گئی تعداد پوری طرح صحیح نہ ہو لیکن اس سے کثرت تعداد کا اندازہ ضرور ہو جاتا ہے۔ یہ تعداد اگر بقدر نصف یا خمس بھی گھٹا دی جائے تو بھی بہت زیادہ ہے اور اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ اہل بغداد کی نظر میں امام احمد کا پایہ کیا تھا اور ان کی منزلت کا کیا عالم تھا؟ اور یہی تعداد ان کے فقہ و حدیث کے کثرت رواۃ کا سبب بنی۔ جس کی پوری تفصیل ان کی فقہ کی بحث میں آئے گی۔

یہاں اس بات کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ جملہ حاضرین امام احمدؒ سے تحصیل علم کے لئے ہی حاضر نہیں ہوتے تھے بلکہ ان میں کچھ لوگ وہ بھی تھے جو محض تبرک حاصل کرنے کے لئے آتے تھے اور کچھ وعظ و پند کے لئے، اور ایسے بھی تھے جو اس عجیب و غریب مرد کے حالات کی ٹوہ لگانے اور اس کے اخلاق و آداب اور کردار کو جانچنے کے لئے آیا کرتے تھے۔ چنانچہ المناقب للجوزی میں ان کے ایک معاصر سے روایت ہے کہ:۔

میں بارہ سال ابوعبداللہ احمد بن حنبل کی خدمت میں حاضر ہوتا رہا۔ وہ "المسند" اپنی اولاد کو پڑھایا کرتے تھے۔ میں نے ایک حدیث بھی ان سے نہیں لکھی۔ مجھے صرف ان کے اخلاق و آداب اور سیرت سے شغف تھا۔ [1]

درس و تحدیث کی دو مجلسیں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ نے درس و تحدیث کے لئے دو مجلسیں مقرر کر رکھی تھیں۔ ایک مجلس گھر پر منعقد ہوتی تھی جس میں ان کے خاص خاص تلامذہ اور ان کی اولاد شرکت کرتے تھے اور دوسری مجلس جامع مسجد میں عام لوگوں اور دیگر تلامذہ کے لئے ہوتی تھی۔ جس کے متعلق ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وہاں شریک ہونے والوں کی تعداد پانچ ہزار کو پہنچ جاتی تھی اور ان میں سے پانچ سو کے قریب یعنی حاضرین مجلس کا دسواں حصہ صرف ان لوگوں پر مشتمل ہوتا تھا جو آپ سے حدیث و روایت لکھا اور نقل و روایت کیا کرتے تھے۔ یہ نقل و روایت کرنے والے ان کے خاص تلامذہ اور مستمعین کا گروہ تھا۔ اور خاص الخاص شاگرد و تلامذہ وہ تھے جو ان کے گھر پر تشریف لے جاتے اور وہاں ان کے صاحبزادوں اور عزیزوں کے ساتھ شریک درس ہوا کرتے تھے۔

حافظ ذہبی کی تاریخ میں ہے کہ امام صاحب کے درس و تدریس کا وقت نماز عصر کے بعد ہوا کرتا تھا اور یہ وقت انہوں نے اس لئے اختیار کیا ہو گا کہ رات شروع ہونے سے پہلے اور دن ڈھلنے کے بعد کا وقت ہے۔ نیز یہ کہ اکثر لوگوں کی فرصت کا وقت بھی یہی ہوا کرتا ہے تاکہ وہ حلقۂ درس میں آسانی کے ساتھ حاضر ہو سکیں۔ اور نیز اس لئے کہ یہ وقت صفائے نفس اور مشاغل و اضطراب حیات

---

[1] صفحہ ۲۱۰

سے فرصت کا وقت ہے۔ حدیث و انفار کی باتوں کو نفسِ انسانی بشاشت سے قبول کرتی ہے اور ان کا طبیعت پر گہرا اثر ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ باتیں دل کی گہرائیوں میں اترتی چلی جاتی ہیں۔

درسِ حدیث کی تین خوبیاں امام احمد کے درس میں تین خوبیاں ایسی نظر آتی ہیں جو لوگوں کے دلوں پر بہت زیادہ اثر انداز ہوتی تھیں۔ وہ یہ ہیں:۔

۱۔ ان کی مجلسِ درس میں تواضع اور اطمینان نفسی کے علاوہ وقار اور سکون کی کیفیت طاری رہتی تھی اور یہ وقار صرف مجلسِ علم کے ساتھ ہی مختص نہ تھا بلکہ ان کی کسی مجلس میں بھی مزاح اور لہو و لعب نہیں ہوتا تھا کیونکہ لہو و لعب ہر حیثیت سے ایک بیکار چیز ہے۔ اور ہر قسم کا مذاق انسان کی عقل پر برا اثر ڈالتا ہے۔ جو لوگ ان کی خدمت میں اکثر و آمد و رفت رکھتے تھے وہ اُن کی اس عادت سے آگاہ تھے۔ چنانچہ ان کی موجودگی میں ذرا بھی ہنسی مذاق کی باتیں نہیں کرتے تھے۔ خواہ وہ مجلسِ علم ہو یا کسی اور نوع کی مجلس، بلکہ امام صاحب کے شیوخ بھی اس عادت کو جانتے تھے۔ اور وہ بھی ان کا لحاظ رکھتے تھے۔ چنانچہ نعیم خلف بن سالم سے روایت کرتے ہیں کہ:۔

ہم یزید بن ہارون کی مجلس میں حاضر تھے۔ یزید نے اپنے ایک مستملی سے ہنسی مذاق کی بات کہدی۔ امام احمد کھنکار کر رہ گئے۔ یزید نے اپنی پیشانی پر ہاتھ مار کر کہا:۔

"ارے! تم نے مجھے بتایا کیوں نہیں کہ امام احمد یہاں ہیں تاکہ میں مزاح کی بات نہ کرتا۔"

یہ سنجیدگی اور سکینت کی کیفیت جو ان کی مجلس پر طاری رہتی تھی۔ روایت حدیث و آثارِ رسول اور اسلاف کے فتاویٰ کی روح کے مناسب حال تھی۔ کیونکہ حالتِ سکون میں جو بات ہو اس کا دل پر اثر ہوتا ہے۔ اور ــــ نفسِ انسانی اس کی قدر و منزلت کرتا ہے ہنسی اور دل لگی اگرچہ طبیعت سے ملال اُتر جاتا ہے۔ لیکن علم کا رعب اور اس کی تر و تازگی ختم ہو جاتی ہے۔ امام احمد کلی طور پر ہنسی مذاق کی باتوں سے مجتنب رہتے تھے۔ کیونکہ روایتِ حدیث کو وہ عبادت شمار کرتے تھے اور اثنا رعبادت میں ہنسی مذاق بے معنی ہے بلکہ عبادت کے سراسر منافی ہے تو روایت حدیث جیسی عبادت سے ملال گرفتہ ہو کر جو لوگ ہنسی مذاق میں اس کا علاج تلاش کرتے ہیں۔ ان میں کسی طرح بھی بہتری نہیں ہے۔

دوسری بات جو ان کے حلقۂ درس میں خاص طور پر نمایاں نظر آتی تھی یہ تھی کہ وہ کسی کی درخواست کے بغیر درس کا افتتاح نہیں کرتے تھے۔ بلکہ جب ان سے کسی موضوع کے متعلق احادیث مرویہ سے سوال کیا جاتا تو حدیث کی تدوین شدہ کتابیں طلب کرتے اور درس

شروع کرتے۔ ویسے بغیر کسی درخواست کے درس شروع نہیں کرتے تھے۔ نیز جب کسی قول کو حدیث نبوی کہتے ہیں تو یہ بات اس وقت تک نہ کہتے تھے۔ جب تک کتاب دیکھ کر اطمینان نہ کر لیتے۔ تاکہ نقل و روایت صحیح رہے اور اس میں کسی طرح کی امکانی غلطی واقع ہونے کا اندیشہ نہ رہے۔ شاذ و نادر ہی کتاب کی طرف رجوع کئے بغیر کسی قول کو حدیث قرار دیتے، چنانچہ بعض لوگوں نے ان مرات کا شمار کیا ہے۔ جن میں آپ کتاب کی طرف مراجعت کے بغیر کسی قول کو حدیث کہا ہے: یہ تعداد سو سے متجاوز نہیں ہوتی۔ حالانکہ یہ تعداد چالیس برس کی مدت حیات پر حاوی ہے جن میں آپ نقل و روایت اور تحدیث و افتار کرتے رہے۔

تاریخ ذہبی میں امام احمد کے ساتھی ابوبکر مروزی آپ کی مجالس کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں" کسی مجلس میں میں نے امام ابوعبداللہ کی مجلس سے بڑھکر کسی کم پایہ اور فقیر شخص کو معزز اور ممتاز نہیں دیکھا۔ وہ ان فقراء کی طرف مائل رہتے اور دنیاداروں سے میل جول کم رکھتے، آپ میں حلم تھا عجلت پسندی نہ تھی۔ بہت زیادہ متواضع رہتے تھے۔ چہرہ سے ہر وقت سکون و وقار ٹپکتا رہتا تھا۔ اپنی مجلس میں جب وہ عصر کے بعد تشریف فرما ہوتے تھے تو جب تک ان سے سوال نہ کیا جاتا خاموش رہتے تھے"[1]

اس واقعہ سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ان کی عادت یہ تھی کہ جب تک ان سے پوچھا نہ جاتا وہ لب کشا نہ ہوتے تھے تاکہ بیان طلب کے بغیر نہ ہو۔ لیکن معلوم ہوتا ہے جب آپ نے اپنی کتاب "اَلْمُسْنَدْ" تدوین فرمالی تو اپنے صاحبزادوں اور تلامذہ کو بغیر طلب کے ہی املاء کروایا کرتے تھے۔ حالانکہ دوسروں کے ساتھ وہ ایسا نہیں کرتے تھے۔ انہیں وہ اس وقت املا کراتے تھے جب وہ تقاضا کرتے تھے۔ ورنہ بغیر سوال کے ایک حدیث بھی بیان نہیں کرتے تھے۔

ابوحاتم رازی کا بیان

ابن الجوزی ابوحاتم رازی سے روایت کرتے ہیں کہ:-

"میں پہلی مرتبہ ۲۱۳ھ میں امام احمد کی ملاقات کے لیے حاضر ہوا۔ اس وقت آپ نماز کے لئے باہر نکل رہے تھے۔ "کتاب الاشربہ" اور "کتاب الایمان" آپ کے ساتھ تھیں انہوں نے نماز ادا کی۔ لیکن کسی نے مسئلہ دریافت نہیں کیا تو وہ دونوں کتابیں آپ نے واپس بھیج دیں۔ پھر میں ایک روز اور گیا تو آپ وہی دونوں کتابیں لے کر بیٹھے تھے۔ میں نے خیال کیا کہ ان کتابوں کو ساتھ لئے پھرنا وہ باعث ثواب سمجھتے ہیں۔ کیونکہ "کتاب الایمان" اصل دین ہے۔ اور "کتاب الاشربہ" میں وہ مسائل ہیں جو لوگوں کو فسق و فجور سے روک سکتے ہیں۔ اس کے لئے ہر

---

[1] ملاحظہ ہو ترجمۃ الذہبی احمد بن حنبل در مقدمات مُسند احمد طبع مکتبۃ المعارف بتحقیق الاستاذ احمد شاکر - ۱۲

برائی کی جڑ نشہ ہے۔ ؎۱

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام احمد مسجد میں تشریف لے جاتے وقت اس لئے کتابیں ساتھ لے جاتے تھے کہ لوگ ان سے اس موضوع کے متعلق دریافت کریں گے جس کے متعلق ان کتابوں میں حدیثیں موجود تھیں۔ چنانچہ آپ "کتاب الایمان" اس خیال سے ساتھ لے جاتے کہ ممکن ہے کہ لوگ ایمان کے متعلق حدیثیں طلب کریں۔ اس لئے کہ اس دور میں عقائد میں تزلزل آچکا تھا۔ اور "زیغ عن الحق" کے متعدد اسباب پیدا ہوچکے تھے۔ اسی طرح "کتاب الاشربہ" ساتھ لے جاتے تھے۔ کیونکہ ان دنوں شرابِ حرام کی کثرت ہوگئی تھی اور مختلف قسم کی شرابیں رواج پذیر ہوچکی تھیں۔ متقی لوگ خائف رہتے تھے کہ کہیں غیر شعوری طور پر حرام کے مرتکب نہ ہوجائیں۔ اور شراب خبیث کو طیب اور حلال چیز سمجھ کر نہ پی بیٹھیں۔

ان تمام واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ امام احمد وہی حدیث بیان کرتے تھے جس کا آپ سے سوال کیا جاتا تھا۔ اور اس موضوع پر گفتگو ہورہی ہو اور وہ ہمیشہ کتاب منقول کو دیکھ کر جواب دیا کرتے تھے۔ خواہ وہ کتنے قوی الحفظ اور ثقہ تھے۔ بلکہ اس بات پر تقریباً سب رواۃ متفق ہیں کہ اپنے زمانہ میں وہ حفظ و ثبت اور ثقاہت کے اعتبار سے بے مثل تھے۔ چنانچہ آپ کے صاحبزادے عبداللہ کا بیان ہے:۔

"میں نے اپنے والد کو بغیر کتاب کے محض قوت حفظ پر اعتماد کرکے کوئی حدیث روایت کرتے نہیں دیکھا۔ سوا کچھ حدیثوں کے جن کی تعداد سو سے بھی کم ہے"

بلکہ امام احمد اپنے تلامذہ اور اصحاب کو بھی اس کی ترغیب دیا کرتے تھے اور انہیں بغیر کتاب دیکھے روایت سے منع فرماتے تھے، اس اندیشہ سے کہ کہیں بھول نہ گئے ہوں۔ چنانچہ روایت ہے کہ علی بن المدینی بغیر کتاب دیکھے روایت نہیں کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے

"سیدی احمد بن حنبل نے مجھے ایسا کرنے کا حکم دیا ہے"

اور یہی ابن المدینی جو امام احمد سے اس ممانعت کا ذکر کرتے ہیں امام احمد کے متعلق فرماتے ہیں:۔

"ہم لوگوں میں ابوعبداللہ احمد بن حنبل سے زیادہ قوی الحفظ کوئی نہیں تھا" ؎۲

تیسری خوبی

امام صاحب کی مجلس درس کی تیسری خوبی کو ہم بلحاظ موضوع دو حصوں میں تقسیم کرسکتے ہیں:۔

؎۱ حلیۃ الاولیاء صفحہ ۱۶۵ ج ۱ - ؎۲ غذاء الالباب صفحہ ۲۵۹

اول: روایت نقل حدیث' جسے وہ اپنے تلامذہ کو اپنی کتاب سے املا کرایا کرتے تھے ـــــ جیسا کہ ابھی گزرا ہے ـــ اور شاذ و نادر اپنے حافظہ پر اعتماد کرتے ہیں۔

دوم: وہ فقہی فتاویٰ جن کے استنباط پر مجبور ہو جاتے تھے انہیں تلامذہ کو ان فتاویٰ کی جمع و تدوین اور منضبط کرنے کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ کیونکہ آپ احادیث رسول کے علاوہ کسی اور چیز کی تدوین جائز نہیں سمجھتے تھے اور نہ اس کی اجازت دیتے تھے۔ کیونکہ آپ احادیث رسول کے علاوہ کسی اور چیز کی تدوین جائز نہیں سمجھتے تھے۔ اور نہ اس کی اجازت دیتے تھے! امام صاحب کے نزدیک علمِ دین صرف کتاب و سنّت کا نام تھا۔ ان کے نزدیک کتاب اور سنت رسول اللہ کے ہوتے ہوئے اشخاص کے آراء کی تدوین بدعت تھی اور سب سے زیادہ ناگوار اور ناپسندیدہ بات یہ تھی کہ خود ان کے فتاویٰ کی تدوین کی جائے ـ وہ پسند نہیں کرتے تھے کہ آپ کے اصحاب ان سے فتاویٰ نقل کریں بلکہ بسا اوقات اس قسم کے فتووں کی اپنی طرف سے نسبت کی نفی کر دیتے کیونکہ ان باتوں کا حفظ کرنا ان کے نزدیک ناجائز تھا۔

ایک مرتبہ آپ کو بتایا گیا کہ آپ کے کسی تلمیذ نے کچھ مسائل آپ سے روایت کئے ہیں اور خراسان میں ان کی اشاعت بھی کر دی ہے۔ یہ سُن کر آپ نے فرمایا:۔

"آپ حضرات گواہ رہیئے کہ میں نے ان سب مسائل سے رجوع کر لیا"

ایک خراسانی آپ کے پاس کچھ کتابیں لایا، ان کتابوں میں سے ایک کتاب پر نظر پڑی تو اس میں اپنا کلام پایا۔ یہ دیکھ کر آپ کو غصہ آگیا اور کتاب پھینک دی۔

امام صاحب کا یہ طرزِ عمل صرف اپنی آراء کے متعلق ہی نہ تھا۔ بلکہ دوسروں کی فقہ کے بارے میں بھی آپ کا یہی روّیہ تھا چنانچہ ایک مرتبہ آپ سے کسی شخص نے سوال کیا:۔

"کیا میں اہل الرای کی کتابیں لکھ لوں؟"

آپ نے فرمایا:۔ "ہرگز نہیں!"

سائل نے دوبارہ کہا:۔

ابن المبارک نے تو انہیں لکھ رکھا تھا۔

امام احمد نے جواب دیا:۔ ابن المبارک آسمان سے نہیں اُترے تھے۔ ہمیں تو حکم دیا گیا ہے کہ ہم علم آسمان سے

حاصل کریں۔ اسی طرح محدثین کو امام شافعی اور ابوثور کی کتابیں لکھنے سے منع فرماتے۔ حالانکہ امام شافعیؒ کی حیثیت ان کے استاذ کی تھی اور انہیں معزز اور محترم سمجھتے تھے۔ لیکن اس ممانعت کے باوجود امام احمد کی تمام روایات اور فتاوی بڑی بڑی ضخیم جلدوں میں جمع کئے گئے جن کو بعض لوگ محلِ بحث سمجھتے ہیں۔ آگے چل کر امام احمد کی فقہ پر بحث کے موقعہ پر ہم تفصیل کے ساتھ اس پر اظہارِ خیال کریں گے۔

قبل اس کے کہ ہم امام احمد کی مجلسِ درس پر سلسلہ بحث کو ختم کریں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کی زندگی کے ایک اہم واقعہ کی طرف اشارہ کرتے چلے جائیں۔ وہ واقعہ یہ ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ زندگی بھر حدیث وفقہ طلب کرتے رہے اور حسبِ تقاضا اس کا درس بھی دیتے رہے۔ انہوں نے خالص سلفی زندگی بسر کی جو عصری ملابسات واثرات اور اس قسم کے دیگر فکری، سیاسی اجتماعی اور حربی منازلات سے یکسر خالی تھی۔ انہوں نے صحابہ کرامؓ، تابعین عظام اور تبع تابعین کی روحانی فضا میں پرواز کرتے رہنا پسند کیا اور انہی کے راستے پر چلے۔ یہی وجہ تھی کہ امام احمد کا علم اور فقہ دراصل علم سنت اور اس کی فقہ سے عبارت تھا۔ وہ صرف اسی امر میں خوض کرتے تھے جس کے بارے میں معلوم ہوجاتا کہ صحابہ کرام نے اس میں خوض کیا ہے۔ اگر صحابہ کرام کا نشانِ راہ مل جاتا تو اس کی پیروی کرتے ورنہ اسے چھوڑ دیتے۔ اگر آپ کو یہ معلوم ہوجاتا کہ صحابہ کرام نے اس امر میں غور وخوض نہیں کیا تو آپ بھی اس سے باز رہتے اور نہایت احتیاط کے ساتھ اس اندیشہ کی بنا پر ٹھٹھک جاتے کہ "جس چیز کا علم نہ ہو اس کے پیچھے نہ پڑو" کیونکہ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ اس جادۂ مستقیم سے انحراف منہاجِ سلف سے انحراف کے مترادف ہے اور خدا کے دین میں الحاد ہے

ان عقلی مسائل میں آپ تعمق نہ کرتے جو عقلِ انسانی کے لئے بھول بھلیاں کا حکم رکھتے۔ کیونکہ اگر ان دشوار گزار وادیوں سے انسان نجات پا کر صحیح سلامت بھی نکل جائے تب بھی بلاوجہ اپنے نفس کو مشقت میں ڈالنے اور فکر کو بے نتیجہ کاوشوں میں مشغول رکھنے، ذکرِ الٰہی سے غفلت، فسادتِ قلبی اور عبادت سے انحراف کے سوا کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا

امام احمد زندگی بھر "علم سلف" کے بغیر کسی علم میں مشغول نہیں رہے۔ آپ نے روحانی زندگی سلف صالحین کی جنت میں بسر کی اور کسی ایسی چیز کا درس نہیں دیا جو علمِ سلف سے متعلق نہ ہو۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام احمد اس راہ پر کیوں گامزن ہوئے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ضروری ہے کہ ہم امام احمد کے زمانہ کا سرسری جائزہ لیں اور اس کی تفصیل مناسب موقع پر اٹھا رکھیں۔

امام احمد کے زمانہ میں عربی عناصر پر فارسی عناصر غالب آچکے تھے اور فارسی یا عجمی تہذیب اسلامی معاشرہ پر چھا چکی

تھی۔ تمام ممالک اسلامیہ میں مختلف عناصر غالب آچکے تھے، سریانی اور یونانی زبان سے علوم فلسفیہ کے ترجمے عربی زبان میں ہو رہے تھے۔ مختلف تمدنوں میں آمیزش اور حضارتوں میں آویزش ہو رہی تھی۔

جس زمانے میں منازعات بڑھ جائیں اور مختلف تمدنوں میں آویزش ہو جائے تو اس کا طبعی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ افکار و اخلاق میں انحراف پیدا ہو جاتا ہے، فکری اور اجتماعی اختلافات بڑھ جاتا ہے۔ آخر کار نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ نادر اور غریب باتوں سے لوگ مانوس ہو جاتے ہیں۔

خلفاء عباسی اور عجمی عناصر | چنانچہ یہ سب باتیں عہد عباسی میں اسی وقت سے رونما ہونے لگ گئی تھیں جب سے فارسی تلواروں اور سنگینوں نے اسے استقرار اور استحکام بخشا تھا لیکن خلیفہ منصور نے جن مستحکم بنیادوں پر یہ حکومت قائم کرنی چاہی تھی وہ قائم نہ رہ سکیں۔ جب خلیفہ مھدی مسند خلافت پر بیٹھا تو طرح طرح کی فتنہ انگیزیاں اور شورشیں ابھر آئیں۔ تلواریں میانوں سے نکلیں لیکن اس نے اپنی قوت سے ان فتنوں کا قلع قمع کر دیا پھر ان کے بعد ہارون الرشید نے ان منازعات پر غالب آنے کی کوشش کی اور اسلامی معاشرہ کا تلوار سے رخ موڑ دیا۔ فقہاء اور محدثین کو اپنے دربار میں بلایا اور انہیں اقتدار و اختیار کے مناصب تفویض کئے۔

مامون کا عہد حکومت | پھر مامون الرشید کا دور آیا۔ وہ اپنے بھائی امین پر فارسیوں کی امداد و اعانت سے غالب آیا تو پہلیں سے عجمی عناصر نے زور پکڑا اور قوت حاصل کرلی۔ فلسفہ یونان اور علوم جدیدہ کو مامون کی شخصیت سے بہت بڑا مددگار مل گیا۔

سلفیوں کا موقف | شاطر اور فتنہ پرداز لوگوں کی اکثریت ہو گئی اور اسلامی معاشرہ میں پس پردہ تخریب پسند عناصر بڑھ گئے۔ اجنبی آراء و افکار کے بادل فکر اسلامی پر چھا گئے۔ تو "منہاج سلف" پر چلنے والوں نے بٹ کر دو مختلف مسلک اختیار کر لئے۔ ایک گروہ نے مقاومت اور مزاحمت کا راستہ اختیار کر لیا۔ اور امام احمد نے ان منازعات سے الگ تھلگ رہ کر ایک اجنبی کی زندگی بسر کرنا شروع کی اور سلف صالح کی فضاؤں میں پرواز کرنے لگے۔ ان کی اسی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایک معاصر نے ان کے متعلق کہا ہے کہ:۔

"امام احمد بہت بڑے تابعی ہیں۔ اگرچہ انہوں نے تابعین کرام کا زمانہ نہیں پایا"

جدت پسند گروہ سے مقاطعہ | امام احمد نے ان لوگوں سے یکسر قطع تعلق کر لیا جو آثار سلف کو چھوڑ کر دوسری راہیں تلاش کر رہے تھے۔ ان کے مقاطعہ کی انتہا یہ تھی کہ وہ اپنے لئے ان عقل پرستوں کا رد کرنا بھی جائز نہیں سمجھتے تھے اور مرتے دم تک

اسی پر قائم رہے۔

ایک شخص نے ان کو اہل کلام سے مناظرے کے متعلق لکھا تو اس کے جواب میں امام احمدؒ نے مندرجہ ذیل مکتوب تحریر فرمایا:۔

اللہ تعالیٰ تمہاری عاقبت بخیر کرے

ہم نے جو کچھ سلف سے سُنا ہے اور جس راہ پر انہیں پایا ہے وہ یہ ہے کہ وہ یعنی سلف صالحین علم کلام اور اہل زیغ کے پاس نشست و برخاست کو ناپسند کرتے تھے۔ ان تمام منازعات میں وہ کتاب اللہ کو حکم ملتے اور اس سے تجاوز کرنا ناپسند فرماتے تھے۔ سلف ہر نئی چیز اور اہل بدعت کے ساتھ مجالست کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ان سب باتوں سے ان کا مقصد لوگوں کو دین میں التباس پیدا کرنے سے روکنا تھا۔[۱]

علم کلام سے دوری امام احمدؒ لوگوں کو علم کلام سے روکنے کی کوشش کرتے تھے۔ یہ وہ علم ہے جو مذہبی عقائد سے فلسفی انداز میں بحث کرتا ہے۔ اس لئے وہ اہل کلام کی مذمت کرتے اگرچہ کسی مسئلہ میں وہ برسر حق ہی کیوں نہ ہوں، نیز اسمار وصفات کے بارہ میں دقت نظر سے فرمایا کرتے تھے۔

امام احمدؒ علم کلام میں غور وفکر سے اس لئے منع فرماتے تھے کہ اس راہ پر پہلے سلف نے قدم نہیں رکھا۔ اس راہ پر چلنے والا اگر ایک مرتبہ صحیح قدم بھی اُٹھالے تو بالآخر راہ ضلالت پر جا پڑتا ہے۔ بلکہ بسا اوقات عقل ان بھول بھلیوں میں پھنس جاتی ہے جن سے نجات کے بعد بھی کوئی مفید نتیجہ ثابت نہیں ہوتا اور عدم نجات کی صورت میں بہت دور کی گمراہی میں جا پڑتی ہے۔

منہاج سلف کی پابندی امام احمدؒ اپنے دراسات میں اس پرسکون مومن کی طرح منہمک رہتے تھے جو دوسرے مومنین کی فضا میں زندگی بسر کر رہا ہو اور اپنے آپ کو عصر صحابہ وتابعین میں بلند کر دیتا ہے۔ اپنے تلامذہ کو بھی قول وعمل دونوں کے ذریعہ اسی راہ پر چلنے کی دعوت دیتے۔ وہ ایک سلفی العقیدہ شخص کے لئے جو متقی ہو، ایک صالح نمونہ تھے اور اس باب میں ان کا طریق کار وہی تھا جو سفیان ثوریؒ اور عبداللہ بن المبارکؒ وغیرہما کا تھا۔ ان بزرگوں کے متعلق ہم آگے چل کر تفصیل کے ساتھ گفتگو کریں گے۔

زمانے کی ستمگاریاں امام احمدؒ جیسا متقی اور متورع شخص اس بات کا مستحق تھا کہ اطمینان وسکون کے ساتھ گھر اور مسجد میں زندگی بسر کرتا، اور اسے کسی قسم کی شورش اور ہنگامہ آرائی بے قرار نہ کرتی لیکن اس پرسکون تالاب کے مقدر میں یہ تھا کہ اس میں پتھر پھینک کر اس کے سکون واطمینان کو خراب کیا جائے اور ان کے اعتقاد واطمینان کی دنیا کو تہ وبالا کرنے کی کوشش کی جائے۔

---

[۱] ملاحظہ ہو ترجمہ امام احمد از تاریخ الاسلام للذہبی مندرجہ مقدمات المسند طبع معارف مصر

اس امام جلیل کے لئے یہ مقدر ہو چکا تھا کہ اسے سخت مصائب میں مبتلا کیا جائے۔ ان کو رنج و غم کا نشانہ بنایا جائے۔ ان کے اعتقاد و ایمان کی عمارت کو متزلزل کیا جائے۔ ان کے چمڑے کو تازیانہ کی ضرب سے زخمی کیا جائے اور اسے ہتھکڑیوں اور بیڑیوں میں جکڑ کر ہانکا جائے۔ صرف اس جرم کی پاداش میں کہ یہ اُن باتوں میں غور و فکر نہیں کرتا جن میں مامون اور وہ علماء کرتے ہیں جن کو اس نے منتخب کر رکھا ہے۔ چنانچہ اب ہم اس ابتلاء پر آئندہ اوراق میں تفصیل سے گفتگو شروع کرتے ہیں ✣

ابتلاء
اور
اس کے اسباب و ادوار

ابتلاء

اور

اس کے اسباب و ادوار

اس ابتلاء کا اصل سبب مامون کی وہ دعوت تھی جو اس نے خلق قرآن کے متعلق اپنے قول کی تائید و حمایت کے سلسلہ میں اس وقت کے فقہاء اور محدثین کو دی تھی کہ وہ بھی اسی طرح قرآن کو مخلوق اور محدث کہیں جس طرح کہ "معتزلہ" کہہ رہے ہیں جو اس کے مقرب بارگاہ تھے اور منصب وزارت پر فائز المرام تھے — مامون ان کو اپنی ذات سے زیادہ عزیز رکھتا اور اپنے لئے اوڑھنا بچھونا قرار دیتا تھا۔

سردست اس مسئلہ میں ہم امام احمد کے آراء افکار سے بحث نہیں کرتے۔ کیونکہ بعد میں ان کی رائے کے بارہ میں اختلاف پیدا ہو گیا تھا۔ لہٰذا اس بحث کو ہم اس کے مناسب مقام کے سپرد کرتے ہیں جس پر آگے چل کر گفتگو کریں گے۔ لیکن اس بات کی تو بہرحال سب علماء تائید کرتے ہیں کہ امام احمد نے مامون سے اتفاق نہیں کیا اور نہ اس کی ہاں میں ہاں ملائی۔ بالآخر اس جرم کی پاداش میں وہ نشانہ جور و جفا بنے۔ مامون[1] کے عہد خلافت میں اس فتنے کا آغاز ہوا اور اس کی وصیت کے مطابق اس کی پیروی المعتصم اور پھر واثق کے عہد حکومت تک جاری رہی۔ لہٰذا اس مرحلہ پر ہم صرف یہ بیان کریں گے کہ امام صاحب کو کن مصائب سے دوچار ہونا پڑا۔ امراء اور خلفاء سے حضرت امام صاحب نے کیا خطاب کیا۔ کیونکہ یہاں ہمارا موضوع سخن صرف امام صاحب کی زندگی کے مختلف ادوار ہیں۔

---

[1] عبداللہ ابو العباس بن ہارون الرشید المامون۔ حدیث و فقہ اور علوم عربیہ کا کامل الفن اور وقائع کا ماہر تھا۔ بڑھاپے میں علوم فلسفہ اور علوم اوائل کی طرف خصوصی توجہ کی بالآخر خلق قرآن کا قائل ہو گیا۔ علم و فضل اور حلم و رائے میں تمام بنی عباس پر بھاری تھے۔ ۲۱۸ھ میں وفات پائی (تاریخ الخلفاء ص۲۴۴) مترجم

ابتلاء کا اصل سبب اس ابتلاء کا چونکہ واحد سبب یہ تھا کہ مامون نے دباؤ ڈال کر امام احمدؒ کو خلق قرآن کے متعلق اپنے نظریئے کا قائل کرنا چاہا۔ اس لئے ہم مامون کے اس قول کی قدرے تفصیل بیان کرتے ہیں۔ اس کے ضمن میں ان علماء اور اصحاب فرق کا ذکر آجائے گا جنہوں نے اس مسئلہ میں دوسروں سے سبقت کی۔

مسئلہ خلق قرآن کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے اموی دور میں جعد بن درہم[1] نے یہ کہا کہ "قرآن مخلوق ہے" چنانچہ اسے عید الاضحیٰ کے دن کوفہ میں خالد بن عبد اللہ القسری نے اس جرم کی پاداش میں قتل کر ڈالا۔ وہ خالد کے پاس عیدگاہ میں جکڑ کر لایا گیا۔ خالد نے نماز کے بعد خطبہ دیا اور اپنے خطبہ کے آخر میں کہا:۔

"جاؤ اپنی اپنی قربانی کرو، خدا تمہاری قربانیوں کو قبول فرمائے۔ میں نے تو ارادہ کیا ہے کہ جعد بن درہم کو ذبح کروں۔ وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خدا سے تکلم کرنے اور حضرت ابراہیم کے خلیل اللہ ہونے کا منکر ہے۔ خدا ان باتوں سے بہت بلند ہے جو یہ کہتا ہے"[2]

پھر خالد منبر سے اترا اور جعد کو قتل کر ڈالا۔

جہم بن صفوان جہم بن صفوان بھی اسی طرح کی باتیں کیا کرتا تھا وہ اللہ کی "صفت کلام" کا انکار کرتا تھا اس لئے کہ وہ جملہ حوادث اور ان کی صفات سے منزہ ہے۔ اسی بنا پر وہ قرآن کے مخلوق اور غیر قدیم ہونے کا قائل تھا۔

جب معتزلہ کا دور شروع ہوا۔ انہوں نے پہلے تو باری تعالیٰ سے معانی صفات کی نفی کی۔ پھر نفی میں یہاں تک مبالغہ کیا کہ اللہ تعالےٰ کے متکلم ہونے کے بھی منکر ہو گئے۔ اور قرآن کی آیت "وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا" کی تاویل کی اور کہا کہ اللہ تعالےٰ نے درخت میں صفت کلام پیدا کر دی تھی جیسا کہ دوسری چیزوں کو پیدا کرتا ہے۔ اور اس بنا پر انہوں نے دعویٰ کیا کہ قرآن اللہ کی مخلوق ہے۔

بشر بن غیاث عصر عباسی میں معتزلہ نے مسئلہ خلق قرآن میں بہت غلو کیا۔ وقت کے بعض فقہاء ان کے ہمنوا بن گئے۔ چنانچہ بشر بن غیاث المریسی[3] اس مسئلہ پر اصرار کرنے والے گروہ میں شامل تھا۔ اس کے استاذ قاضی ابو یوسفؒ نے جو حضرت امام ابو حنیفہ کے شاگرد رشید تھے۔ انہیں اس مسئلہ سے باز رکھنے کی کوشش کی لیکن وہ اس سے باز نہ آیا۔ آخر امام ابو یوسف نے اسے اپنے حلقۂ درس سے خارج کر دیا۔

---

[1] [2] شرح العیون صفحہ ۱۸۶

[3] ابو عبد الرحمن بشر بن غیاث المریسی فقہ حنفی المسلک اور علم کلام میں امام تھے اور زید بن الخطاب کے موالی سے تھے۔ علم فقہ قاضی ابو یوسف سے حاصل کیا لیکن علم کلام میں اشتغال اختیار کیا۔ بریسیہ گروہ انہی کی طرف منسوب ہے۔ امام شافعی سے مناظرہ کیا کرتے تھے۔ ۲۱۸ھ میں وفات پائی۔ (ملاحظہ ہو ابن خلکان ص ۱۱۳ ج ۱ مترجم)

ہارون الرشید کے عہد میں معتزلہ کی تحریک نے کچھ زور پکڑنا شروع کیا اور انہوں نے لوگوں کو اپنے مسلک کی طرف دعوت دینا شروع کی۔ لیکن ہارون الرشید ان لوگوں سے نہیں تھا جو عقائد کے بارے میں ایسے لوگوں کی حوصلہ افزائی کرتے اور فلسفہ کی روشنی میں جدل بپا کرنے والوں کا ساتھ دیتے۔ چنانچہ اس نے معتزلہ کی حوصلہ افزائی نہ کی۔ بلکہ ایک روایت تو یہ ہے کہ معتزلہ کے جدال پسند گروہ کو پکڑ کر قید کر دیا اور جب بشر بن غیاث کا مقولہ اس تک پہنچا تو اس نے کہا:۔

"اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے موقع دیا تو میں بشر کو قتل کر کے چھوڑوں گا"

چنانچہ ہارون الرشید کے عہد میں بشر روپوش رہا۔

پھر جب مامون الرشید کا دور حکومت شروع ہوا تو معتزلہ اس کے گرد جمع ہو گئے۔ ان کے حاشیہ نشینوں میں کثرت انہی لوگوں کی تھی۔ مامون نے انہیں اپنا مقرب بارگاہ بنا لیا۔ ان کا حد درجہ احترام کیا۔ یہاں تک کہا جاتا ہے کہ جب ابو ہشام الفوطی (جس کا شمار ائمہ معتزلہ سے تھا) ان کے پاس آتا تو نیم قد کھڑا ہو کر اس کی تعظیم بجا لاتا۔ حالانکہ یہ احترام وہ کسی کے لئے روا نہیں رکھتا تھا

مامون کے معتزلہ کی طرف میلان کی بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ ادیان و مقالات میں ابو الھذیل العلاف کا شاگرد تھا[1]۔ اور ابو الھذیل کا شمار ائمہ معتزلہ میں ہوتا ہے۔

مامون نے جب مقالات و نحل کی تحقیق کے لئے مجالس مناظرہ منعقد کرنی شروع کیں تو یہ معتزلہ پیش پیش اور اپنے مقابل پر غالب نظر آتے تھے۔ کیونکہ انہوں نے عقلی طور پر مسائل کی تحقیق میں اختصاصی درجہ حاصل کر لیا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ مامون پر یہ لوگ بہت زیادہ اثر انداز ہو چکے تھے اور انہی میں سے اس نے حسب منشا کچھ لوگ اپنی مصاحبت کے لئے منتخب کر لئے تھے اور منصب وزارت کے لئے بھی انہی کو منتخب کرتا تھا۔ اسی جماعت کے ایک فرد احمد بن ابی دؤاد لطف و کرم کے ساتھ یہاں تک مختص کیا کہ اپنے بھائی معتصم باللہ کو وصیت کی کہ امور مہم کی سرانجام دہی میں اسے اپنے ساتھ شریک رکھے۔

چنانچہ وہ اپنے وصیت نامہ میں لکھتا ہے:۔

ابو عبداللہ احمد بن ابی دؤاد کو ہر مشورہ میں شریک رکھنا اور کسی معاملہ میں اس سے علیحدہ نہ ہونا[2]

[1] محمد بن الھذیل العلاف البصری بہت سی کتابوں کے مصنف اور معتزلہ میں فرقہ ہذیلیہ کے سربراہ تھے۔ ابن العسقلانی لکھتے ہیں کہ یہ شخص بڑا کذاب اور مفتری تھا۔ صفات الٰہی اور اجماع کا منکر تھا ۲۲۶ھ میں وفات پائی۔ لسان المیزان صفحہ ۴۱۳ ج ۵ مترجم۔ ع

[2] تاریخ الطبری صفحہ ۔ ع

پھر جب معتزلہ نے اپنی منزلت محسوس کر لی تو انہوں نے مامون کو سبز باغ دکھانے شروع کئے اور اس سے مطالبہ کیا کہ اب خلق قرآن کے عقیدہ کا اعلان کر دینا ضروری ہے تاکہ ان کے مذہب کی نشر و اشاعت ہو اور عوام کی نگاہوں میں اجلال و احترام کا خراج حاصل کر لیں۔ یہ بات مامون کو بھی پسند آئی۔ چنانچہ ۲۱۲ھ میں اس کا اعلان کرا دیا۔ اور اس بات کو پیش نظر رکھا کہ اس مسئلہ کے بارے میں کون اس کی مجلس مناظرہ میں حاضر ہوتا ہے اور اپنے دلائل پیش کرتا ہے۔ لوگوں کو عقائد کے بارے میں آزادی دے دی کہ ان کی رائے کے خلاف انہیں کسی نظریہ کے قائل ہونے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور نہ ہی کوئی ایسا عقیدہ ان پر ٹھونسا جائے گا جس پر غور و فکر کرنا انہیں ناگوار ہو۔

جبر و تشدد کی ابتداء لیکن ۲۱۸ھ میں صورت حال بدل گئی۔ یعنی اپنی عمر کے آخری سال میں اس نے طے کر لیا کہ حکومت کے جبر و قہر سے کام لے کر لوگوں کو خلقِ قرآن کا عقیدہ قبول کرنے پر مجبور کرے۔ چنانچہ اس فیصلہ کو جبراً نافذ کرنے کی تیاریاں اس نے شروع کر دیں اور پہلے پہل رقّہ سے بغداد میں اپنے نائب اسحٰق بن ابراہیم کے نام ایک فرمان بھیجا کہ خلقِ قرآن کے مسئلہ میں محدثین اور فقہاء پر سختی کرنے میں تامل نہ کرو، اور ان سے قرآن کے مخلوق ہونے کا جبراً اقرار لو

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے پہلے پہل ان لوگوں کو اس عقیدہ پر مجبور کرنا شروع کیا جو مناصب حکومت پر فائز تھے یا حکام کے ساتھ کسی طرح کی وابستگی رکھتے تھے۔ اگرچہ وہ عدالت قضا میں گواہ کی حیثیت سے کیوں نہ آتے ہوں۔ چنانچہ وہ بغداد میں اپنے نائب کے نام پہلے فرمان کے آخر میں لکھتے ہیں:۔

تمہارے ہاں جتنے قضاۃ ( ) ہیں انہیں بُلا کر جمع کرو اور امیر المومنین کا یہ فرمان انہیں پڑھ کر سنا دو۔ پھر ان کا امتحان لو اور قرآن کے مخلوق اور حادث ہونے کے متعلق ان کے عقیدے دریافت کرو اور انہیں بتا دو کہ امیر المومنین اس شخص سے اپنا کوئی کارِ خدمت نہیں لیں گے اور نہ ہی اس پر اعتماد کریں گے جس کے دین اور توحید و ایمان پر بھروسہ نہ ہو۔ اگر وہ اس کا اقرار کر لیں اور امیر المومنین کی رائے سے متفق ہو جائیں۔ تو وہ ہدایت و نجات کے راستہ پر ہیں اور انہیں حکم دو کہ جو لوگ بطور گواہ کے عدالتوں میں حاضر ہوتے ہیں ان کے سامنے اپنے عقیدہ کا اعلان کریں اور قرآن کے متعلق ان سے دریافت کریں۔ جو آدمی قرآن کے مخلوق اور محدث ہونے کا اقرار نہ کرے، اور ان کے سامنے اس پر دستخط نہ دے اس کی شہادت قبول نہ کی جائے۔

اس کے علاوہ تم اپنے علاقہ کے قاضیوں کی نگرانی رکھو اور ان کے احوال کی دیکھ بھال کرتے رہو تاکہ احکامِ الٰہی ان لوگوں کی شہادت سے نافذ ہوں، جو دینی بصیرت اور خالص توحید کے قائل ہیں۔ اور اس فرمان پر جو اثر مرتب ہو اس سے امیر المومنین

کو اطلاع دو۔[1]

اس فرمان سے آپ نے اندازہ کر لیا ہوگا کہ جو اس عقیدہ سے اختلاف رکھتے تھے ان کے لئے مامون نے کوئی سزا تجویز نہیں کی تھی سوا اس کے کہ وہ مناصبِ حکومت سے علیحدہ کر دیتے جائیں یا جو لوگ عدالت میں بطور گواہ کے پیش ہوتے ہیں ان کی شہادت رد کر دینے کے اور اس کے دوسرے فرمان میں بھی اس سے زائد کوئی چیز نہ تھی۔

چنانچہ اسی فرمان کے مطابق اسحاق بن ابراہیم نے قضاۃ کو بلایا اور ان کا امتحان لیا اور اسی پر اکتفا نہیں کی بلکہ محدثین کو اپنے دربار میں طلب کیا۔ ہر اس شخص کو جو فتویٰ اور تعلیم و ارشاد سے تعلق رکھتا تھا ان سب کا اس نے امتحان لیا اور اس مسئلہ کے متعلق جو جوابات انہوں نے دیئے وہ مامون کے پاس بھیج دیئے۔[2]

اس کے بعد مامون نے ایک مکتوب بھیجا جس میں اپنی طرف سے ان جوابات کی کمزوریاں بیان کیں اور جواب دینے والوں پر جرح کی، انہیں سخت سست کہا اور ان کے حق میں تلخ و ترش الفاظ استعمال کئے۔ پھر ان کے حق میں سزائیں تجویز کیں اور حکم دیا کہ جو اس مسلک کو قبول نہ کرے اسے جکڑ بند کر کے یہاں بھیج دو۔

چنانچہ اس مکتوب میں لکھتے ہیں کہ:-

"یہ لوگ جن کے امیر المومنین کی طرف اپنے خط میں تم نے نام گنوائے ہیں۔ ان لوگوں میں سے جو شخص اپنے مشرکانہ عقیدہ سے باز نہ آئے اور بشر بن الولید اور ابراہیم بن المہدی[3] کے سوا جو شخص قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار نہ کرے انہیں جکڑ بند کر کے قابلِ اعتماد چوکیداروں کی حفاظت میں امیر المومنین کے معسکر میں پہنچا دو تاکہ امیر المومنین ان سے اقرار حاصل کر لے۔ پھر بھی اگر انہوں نے اپنے مسلک سے رجوع نہ کیا تو ان سب کی گردن اُڑا دی جائے گی۔ انشاءاللہ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰہِ۔

اس خط سے آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ مامون کے رویہ میں کس طرح درجہ بدرجہ تبدیلی ہوئی اور کس طرح جاہ و منصب سے محرومی کی سزا سے ترقی کر کے قتل و ہلاکت کی دھمکی تک پہنچ گیا۔

اسحاق بن ابراہیم نے مامون کی مرضی کو عملی جامہ پہنانے کے لئے نہایت سرعت سے کام لیا۔ اس نے محدثین، فقہاء

---

[1] تاریخ الطبری ص۔ [2] مامون کے اس فرمان کے جواب میں محدثین اور علماء نے جو کچھ کہا اور مامون نے جس طرح اس کا رد کیا۔ اس کی تفصیل آئندہ اوراق میں ملاحظہ ہو ۱۲۔ [3] ان دونوں کے متعلق تصریح کی کہ اگر یہ دونوں قائل نہ ہوں تو انہیں قتل کر دیا جائے۔

اور مفتیوں کو اپنی عدالت میں حاضر کیا۔ انہی میں احمد بن حنبل بھی تھے۔

اسحاق نے ان لوگوں کو دھمکی دی کہ اگر انہوں نے اُس بات کا اقرار نہ کیا جس کا اُن سے مطالبہ کیا جا رہا ہے اور وہ نہ کہا جس کی فرمائش کی جا رہی ہے اور بلا کسی تردد یا مراجعت کے مامون کے فرمان کو نہ مانا تو وہ ان کو سخت سزائیں دے گا اور انہیں عذاب عتید سے دوچار ہونا پڑے گا۔ چنانچہ اس دھمکی سے مرعوب ہو کر تقریباً سب نے بیک زبان اس کا اقرار کیا۔ اور اس مسلک کی پیروی کا اعلان کر دیا۔

لیکن چار آدمیوں کے دلوں کو اللہ تعالٰے نے ربطِ قلب بخشا اور وہ حکمِ الٰہی پر مطمئن رہے، انہوں نے آخرت کو دنیا پر ترجیح دی اور اپنے اعتقاد سے ٹلنا گوارا نہ کیا اور نہایت جرأت کے ساتھ اپنے مسلک پر اڑے رہے۔ یہ چار آدمی یہ تھے:۔

۱۔ احمد بن حنبلؒ

۲۔ محمد بن نوح

۳۔ القواریری

۴۔ سجادہ

چنانچہ ان لوگوں کو اسحاق نے زنجیروں میں جکڑ کر بیڑیاں پہنا دیں۔ رات بھر وہ زنجیروں میں جکڑے رہے پھر جب صبح ہوئی تو سجادہ نے اسحاق کی بات مان لی۔ چنانچہ اسی وقت اس کی بیڑیاں کاٹ دی گئیں اور رہا کر دیا گیا۔ باقی تینوں بدستور اسی حالت میں رہے۔

دوسرے روز یہی سوال پھر دہرایا گیا اور ان سے جواب کا مطالبہ کیا گیا۔ اس دفعہ قواریری نے کمزوری دکھائی اور انہوں نے وہ بات مان لی جس کا مطالبہ کیا جا رہا تھا۔ چنانچہ اس کی مشکیں بھی کھول دی گئیں اور انہیں رہا کر دیا گیا۔ اب دو آدمی باقی رہ گئے۔ انہیں بیڑیوں میں جکڑ کر طرطوس بھیجا گیا۔ تاکہ وہاں مامون کی خدمت میں پیش ہوں۔ ابن نوح راستہ ہی میں شہید ہو گئے۔ غفرلہ اللہ

جن لوگوں نے اقرار کر لیا تھا ان سے بھی اسحاق نے مطالبہ کیا کہ وہ بھی طرسوس جا کر مامون سے ملیں۔ چنانچہ وہ بذاتِ خود آزادی کے ساتھ طرسوس روانہ ہوئے۔ تاکہ ان دونوں کی طرح وہاں مامون کی خدمت میں حاضری دیں۔

مامون کی وفات | یہ لوگ ابھی راستہ ہی میں تھے کہ انہیں مامون کی خبر وفات پہنچی۔ لیکن انہوں نے کہا (اللہ انہیں معاف فرمائے) مرنے سے پہلے اپنے بھائی معتصم کو وصیت کی کہ قرآن کے بارے میں وہ ان کے مسلک پر قائم رہے۔ اور لوگوں کو بزور سلطنت اس مسلک کے قبول کرنے کی دعوت دے۔ گویا یہ بات اس کے سر میں سما چکی تھی کہ یہی مسلک واجب الاتباع ہے۔ اور جب

تک وہ اپنے جانشین کو اس کی وصیت نہ کر دے وہ اپنی ذمہ داری سے سبکدوش نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اس خیال کی بنا پر اس نے وصیت کر دی۔ وصیت کے شروع ہی میں یہ لکھا ہے:۔

یہ وہ وصیت ہے جس کا اعلان عبداللہ بن ہارون الرشید امیرالمومنین نے حاضرین مجلس کی موجودگی میں کیا ہے۔ وہ ان سب کو گواہ بنا کر اس کی شہادت دیتا ہے کہ خدائے بزرگ و برتر ایک ہے نہ اس کا کوئی شریک حکومت ہے اور نہ اس کے سوا کوئی مدبر امر ہے۔ وہ ہر چیز کا خالق ہے اور اس کے سوا تمام مخلوق ہے۔ قرآن بھی دوسری اشیاء کی طرح ایک شے ہے۔ اور اللہ عزّ وجل کی مثل کوئی چیز نہیں ہے۔

اس کے وسط میں یہ لکھا ہے:۔

اے ابو اسحاق مجھ سے قریب ہو جا۔ اور جو کچھ تو دیکھ رہا ہے اس سے نصیحت حاصل کر اور خلق قرآن میں اپنے بھائی کی سیرت اختیار کر۔

اس وصیت کی وجہ سے مامون کی وفات کے بعد بھی ابتلاء کا دور ختم نہیں ہوا۔ بلکہ اس میں اور زیادہ وسعت پیدا ہو گئی۔ اور مصائب و آفات کا سیلاب بڑھ گیا۔ اور جو زہاد، علماء، فقہا اور محدثین اس کے قائل نہ ہوئے ان پر اس کے شرارے گرنے لگے اس گروہ کے سربراہ احمد بن حنبل تھے۔

الغرض معتصم باللہ کے عہد میں بلا زیادہ سخت ہو گئی اور دور ابتلاء اپنے انتہائی عروج کو پہنچ گیا۔ قبل اس کے کہ ہم یہ داستان بیان کریں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ مراسلات نقل کر دیں جو مامون اور اس کے نائب کے درمیان بغداد میں جاری ہوئے۔ ان مراسلات میں اس قول کی دلیل بھی ہے جس کی طرف وہ لوگوں کو دعوت دیا کرتا تھا۔ اور ان میں امام احمد کے جواب اور مامون کی دھمکی کا بھی ذکر ہے۔ اب ہم ذیل میں وہ مراسلات نقل کرتے ہیں جو تاریخ طبری سے ماخوذ ہیں۔

مامون کا پہلا فرمان

بغداد کے نائب حاکم اسحاق بن ابراہیم کے نام

امابعد،

مسلمانوں کے ائمہ اور ان کے خلفاء پر اللہ کا حق یہ ہے کہ وہ اللہ کے دین کی اقامت کریں جسے اللہ نے ان کی حفاظت میں دیا ہے اور اس مواریث نبوۃ کے قیام کے لیے جدوجہد کریں جن کا اللہ نے انہیں وارث بنایا ہے اور اس علم کی اشاعت میں جو انہیں ودیعت کیا ہے۔ اور اپنی رعایا کو حق پر عمل کرنے اور اسے طاعتِ الٰہی پر آمادہ کرنے کے لئے کوشش سے کام لیں۔ امیرالمومنین خدائے بزرگ سے التجا کرتا ہے کہ وہ اپنی رحمت سے رشد و ہدایت میں عزم صمیم اور رعیت میں عدل و انصاف قائم کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

امیرالمومنین کے علم میں یہ بات آئی ہے کہ اس کی رعیت میں عامۃ النّاس کا بہت بڑا گروہ ایسا ہے جو نظر و فکر سے محروم ہے۔ نہ ان کے پاس استدلال و ہدایت الٰہی ہے اور نہ نور علم و برہان سے روشنی حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مملکت کے جمیع اقطار و آفاق میں ایسے لوگ موجود ہیں جو صاحبِ جہالت اور کور چشم ہیں۔ وہ حقیقت دین و توحید اور ایمان سے بے بہرہ ہیں۔ خدا کی کھلی ہوئی نشانیوں اور اس کے واضح راستہ سے بے خبر ہیں۔ وہ اللہ کی اس کے مرتبہ کے مطابق قدر کرنے اور اس کی کنہ کی معرفت سے لاعلم ہیں۔ وہ اللہ اور اس کی مخلوق کے درمیان فرق نہیں کر سکتے۔ ان کی آراء کمزور اور عقلیں ناقص ہیں اور تفکر و تذکر کے مرتبہ سے دور ہیں۔ اسی لئے انہوں نے اللہ تبارک و تعالےٰ اور اس کے نازل کردہ قرآن کو برابر کا سمجھ لیا ہے۔ ان سب نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ قرآن قدیم ہے اوّل ہے، نہ اسے اللہ نے پیدا کیا ہے، نہ حادث اور مخترع ہے۔ حالانکہ اللہ عزوجل نے اپنی اس کتاب میں جو دلوں کے روگ کی شفا اور مومنین کے لئے رحمت اور ہدایت ہے فرمایا ہے:۔

اِنَّا جَعَلْنٰہُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا۔ ہم نے اس کو قرآن عربی بنایا ہے (۴۳ - ۳)

تو جو چیز اللہ کی بنائی ہوئی ہو وہ مخلوق ہے ۔ جیسے فرمایا:۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ۔ ہر طرح کی تعریف خدا ہی کو سزاوار ہے جس نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا اندھیرا اور روشنی بنائی (۶-۱)

پھر ایک اور مقام پر آیت کریمہ :۔

کَذٰلِكَ نَقُصُّ عَلَیْكَ مِنْ اَنْبَآءِ مَا قَدْ سَبَقَ اسی طرح پر ہم تم سے وہ حالات بیان کرتے ہیں جو گزر چکے ہیں (۲۰-۹۹)

میں خود اللہ نے خبر دی ہے کہ قرآن ایسے واقعات اور قصص کے بیان پر مشتمل ہے جو قرآن سے پہلے کے ہیں۔ اور قرآن ان کے بعد نازل فرمایا ہے ۔ نیز ایک اور آیت :۔

الٓرٰ كِتٰبٌ اُحْكِمَتْ اٰیٰتُهٗ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَّدُنْ حَكِیْمٍ خَبِیْرٍ ۙ یہ وہ کتاب ہے جس کی آیتیں مستحکم ہیں اور خدائے حکیم و خبیر کی طرف سے بتفصیل بیان کر دی گئی ہیں (۱۱-۱)

میں اسے محکم و مفصل کہا ہے اور جو شے محکم و مفصل ہوتی ہے اسے کوئی استحکام بخشنے والا اور تفصیل کرنے والا بھی ضرور ہوتا ہے اور اپنی کتاب کو محکم اور مفصل کرنے والا خود اللہ تعالیٰ ہے لہٰذا وہی اس کا خالق اور پیدا کرنے والا بھی ہوا۔

علاوہ ازیں یہ لوگ باطل کے ساتھ مجادلہ کر کے لوگوں کو اپنے مسلک کی دعوت دیتے ہیں اور اپنے آپ متبع سنت قرار دیئے کھاہے حالانکہ قرآن پاک میں ایسے قصے ہیں جن کی تلاوت ان کے قول کو باطل اور ان کے دعوٰی کی تکذیب کرتی ہے ۔ اس کے باوجود یہ لوگ ظاہر کرتے ہیں کہ یہی " اہل الحق والدین والجماعتہ " ہیں اور دوسرے " اہل الباطل والکفر " ہیں۔ انہی باتوں سے وہ لوگوں پر زبان درازی کرتے رہے اور جاہلوں کو ورغلاتے رہے ۔ یہاں تک کہ اہل کذب غیر اللہ سے ڈرنے والے اور دین الٰہی کے سوا جھوٹے زاہد بننے والے لوگ ان کے جھڑے میں آ گئے اور ان کی آراء سیئہ کے ہم آہنگ ہو گئے کہ اس طرح وہ ان کے نزدیک معزز ہو جائیں گے اور ریاست و عدالت کے لئے راستہ ہموار ہو جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے باطل کی خاطر حق کو چھوڑ دیا اور پس پردہ دین الٰہی کو اپنی ضلالت کے لئے وسیلہ بنا لیا تو ان کے ظاہری تزکیہ کی وجہ سے ان کی شہادت قبول کی گئی اور ان کے ذریعہ احکام الٰہی نافذ کئے گئے ۔ حالانکہ ان کا دین و نسب کھوٹا اور دیانت و یقین فاسد ہے ۔ یہی ان کی غرض و غایت اور تمالدت ہے یہی ان کا مطلوب ہے ۔ وہ اپنے مولیٰ پر جھوٹ باندھتے ہیں۔ حالانکہ کتاب اللہ میں ان سے پختہ عہد لیا گیا ہے کہ اللہ کے بارے میں حق بات کہیں اور جو کچھ کتاب اللہ میں ہے اسے اچھی طرح سمجھ لیں۔ انہی کے متعلق اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے :۔

اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ لَعَنَهُمُ اللّٰهُ فَاَصَمَّهُمْ وَاَعْمٰى اَبْصَارَهُمْ اَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰى قُلُوْبٍ اَقْفَالُهَا۔

یہی لوگ ہیں جن پر خدا نے لعنت کی ہے اور اُن کے کانوں کو بہرا اور اُن کی آنکھوں کو اندھا کر دیا ہے۔ بھلا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے یا (ان کے) دلوں پر قفل لگ رہے ہیں۔ (۴۷ - ۲۳، ۲۴)

امیرالمومنین نے دیکھا کہ یہ لوگ امت میں سب سے برے اور گمراہی کے سردار ہیں۔ ان کی توحید میں نقص ہے۔ اور انہیں ایمان سے کم حصہ ملا ہے۔ یہ سراسر جاہل اور جھوٹ کے پلندے ہیں۔ ابلیس ان کی زبان سے بول رہا ہے اور انہیں اپنی خواہشات کی طرف مائل کر رہا ہے۔ ان کی صداقت وشہادت متروک ہونے کے قابل ہے اور ان کے کسی قول وعمل پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ عمل کا مرتبہ یقین حقیقت اسلام اور اخلاصِ توحید کے استعمال کے بعد ہوتا ہے۔ جو رشد و ہدایت سے اندھا اور ایمان و توحید سے بے بہرہ ہو تو وہ عمل اور شہادت سے زیادہ اندھا اور گمراہ ہوگا۔ امیرالمومنین کی زندگی کی قسم جو خدا پر اور اس کی وحی پر جھوٹ بولے، جو خدا کو صحیح طور پر نہ پہچانتا ہو، وہ لوگوں کے سامنے بالاولیٰ جھوٹ بولے گا اور شہادتِ باطل میں خرص سے کام لے گا۔ جس نے کتاب اللہ پر اللہ کی گواہی رد کر دی اور حق الٰہی پر باطل بہتان باندھے تو اس کی گواہی رد کرنا زیادہ ضروری ہے۔

لہٰذا تم اپنے علاقہ کے قاضیوں کو بلاؤ اور انہیں امیرالمومنین کا یہ فرمان پڑھ کر سناؤ۔ پہلے ان کا امتحان لو اور خلقِ قرآن اور حدوث کے متعلق ان کے عقیدہ کو معلوم کرو اور انہیں بتا دو کہ آئندہ جس شخص کا ایمان اور توحید کے بارہ میں پکا اور سچا اعتقاد نہیں ہوگا امیرالمومنین آئندہ ان سے کوئی سرکاری خدمت نہیں لیں گے اور نہ کسی عہدہ میں ان پر بھروسہ کریں گے۔ پس اگر وہ خلقِ قرآن کو تسلیم کرلیں اور امیرالمومنین کے مسلک کے مطابق ہو جائیں اور ہدایت ونجات کے راستہ پر گامزن ہو جائیں تو تم انہیں حکم دینا کہ وہ ان لوگوں کے سامنے جو بطور گواہ عدالت میں پیش ہوتے ہیں اپنے مسلک کا اعلان کریں جو قرآن کے مخلوق ہونے کا انکار کرے اور اس پر دستخط نہ کرے اس کی شہادت ترک کر دیں۔

پھر امیرالمومنین کو اپنے قاضیوں کے بارہ میں لکھو کہ وہ کیا جواب دیتے ہیں اور ان کی نگرانی اور دیکھ بھال کرتے رہو تاکہ احکام الٰہی انہی کی شہادت سے نافذ ہوں جو دین میں صاحب بصیرت اور خالص توحید کا عقیدہ رکھتے ہیں اور اس فرمان پر جو اثر مرتب ہو اس کی امیرالمومنین کو اطلاع دو۔

("یہ خط ربیع الاول ۲۱۸ھ میں تحریر کیا گیا")

مامون کا دوسرا مکتوب

اس خط میں مامون الرشید نے بغداد کے نائب حاکم اسحاق بن ابراہیم کو حسبِ ذیل سات اشخاص کے بارے میں جن میں محمد بن سعدی الواقدی وغیرہ علماء بھی شامل ہیں، لکھا کہ وہ ان کو امیر المومنین کی خدمت میں روانہ کر دے۔ چنانچہ اسحاق نے ان لوگوں کو مامون کی خدمت میں روانہ کر دیا۔ مامون نے ان کا امتحان کیا اور مسئلہ خلقِ قرآن کے بارے میں ان کی رائے معلوم کی۔ ان سب نے اقرار کر لیا کہ قرآن مخلوق ہے اس کے بعد مامون نے انہیں مدینۃ السلام میں بغداد واپس بھیج دیا۔ ان کے بغداد میں پہنچنے کے بعد اسحاق بن ابراہیم نے انہیں اپنے دارالامارت میں طلب کیا اور فقہاء اور مشائخ محدثین کے سامنے ان سے دوبارہ اقرار لیا۔ چنانچہ ان ساتوں نے جو کچھ مامون کے سامنے کہا تھا وہی یہاں بھی دہرایا یعنی قرآن مخلوق ہے اسحٰق نے ان کے اعتراف کو خوب شہرت دی اور انہیں چھوڑ دیا۔ اسحٰق نے یہ سب کچھ مامون کے حکم کے مطابق کیا تھا۔

اس واقعہ کے بعد مامون نے اسحٰق بن ابراہیم کو ایک دوسرا خط لکھا :۔

اما بعد!

اللہ تعالیٰ نے جن لوگوں کو اس زمین پر اپنا خلیفہ مقرر کیا ہے اور جنہیں اپنے بندوں میں سے اقامت دین کے لئے چنا ہے اور اپنی مخلوق کی رعایت تفویض کی ہے۔ مخلوقِ الٰہی میں احکام و قوانین کے نافذ کرنے اور اس کے عدل کو بروئے کار لانے کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ ان کا کام یہ ہے کہ اللہ کا حق ادا کرنے کے لئے ہر طرح سے جدوجہد کریں اور جس چیز کی حفاظت ان کے سپرد کی ہے اس کے ادا کرنے میں خلوص سے کام لیں اور اس علم و معرفت کے ذریعہ جو خدا نے انہیں عطا کیا ہے لوگوں کی رہنمائی کریں اور جو راہ راست سے بھٹک جائے اور اس کے حکم سے منہ پھیر لے اسے پھر راہِ راست کی طرف لوٹا لائیں اور اپنی رعایا کو راہ نجات پر چلائیں۔ انہیں ایمان کے حدود سمجھائیں اور کامرانی اور عصمت کی منزل تک پہنچنے کا راستہ بتائیں۔ دین کے ظاہر اور پوشیدہ امور کو واضح کریں تاکہ شک و شبہ دور ہو اور ضیاء و بینہ کی مشعل سب کے لئے ظاہر ہو جائے۔

خلفاء کو چاہیئے کہ خود ارشاد و تبصیر کے فریضہ کو سرانجام دیں کیونکہ یہ جملہ مصالح کی جامع ہے اور دینی و دنیاوی فوائد پر مشتمل ہے اور خلفا کو یاد رکھنا چاہیئے کہ جو ذمہ داری ان پر ڈالی گئی ہے۔ اللہ تعالےٰ اسے دیکھ رہا ہے۔ اور ان کے گذشتہ اعمال ذاتِ باری تعالےٰ

کے سامنے ہیں اور اس باب میں امیر المومنین اللہ وحدہٗ لاشریک کی توفیق کا خواہاں ہے۔ وہی اس کے لئے کافی اور وافی ہے

قرآن کے بارے میں جو مسئلہ درپیش ہے اس پر کافی غور و فکر اور مطالعہ کے بعد امیر المومنین اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ یہ ایک بہت بڑا خطرہ ہے اور دین اسلام اور ملت اسلامیہ کو اس سے بہت زیادہ نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ قرآن کو خدا نے ہمارا امام بنایا ہے اور آنحضرت کے آثار بھی ان کے لئے باقی ہیں۔ بہت سے لوگوں پر حقیقت امر مشتبہ ہو گئی ہے اور ان کی عقلوں نے ان کے سامنے یہ بات مزین کر دکھائی کہ قرآن مخلوق نہیں ہے۔ اس طرح وہ اللہ تعالیٰ کی صفت خلق کے منکر بنے۔ حالانکہ اسی صفت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے ممتاز ہے اور تمام اشیا کو اپنی حکمت اور قدرت کے ذریعہ پیدا کرنے کے ساتھ منفرد ہے۔ اور اس کو تمام مخلوق پر تقدم حاصل ہے۔ خدا کے سوا ہر چیز مخلوق اور حادث ہے اور موجد تو ذات باری تعالیٰ ہے۔ خود قرآن اس حقیقت پر ناطق اور دال ہے اور اس سلسلہ میں جتنے اختلافات ہو سکتے ہیں۔ قرآن نے ان سب کو مٹا دیا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کو قدیم ماننے والوں نے نصاریٰ کی تقلید کی ہے۔ وہ عیسیٰ بن مریم کو مخلوق نہیں مانتے۔ کیونکہ وہ کلمۃ اللہ ہے۔ حالانکہ اس کے برعکس خود قرآن میں ہے۔

اِنَّا جَعَلْنٰهُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا — ہم نے اس کو قرآن عربی بنایا ہے (۴۳ — ۳)

"جعلنا" کے معنی پیدا کرنے کے ہیں۔ جیسے دوسرے مقامات پر فرمایا:-

وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِیَسْكُنَ اِلَیْهَا۔ — اور اس سے اس کا جوڑا بنایا تاکہ اس سے راحت حاصل کرے (۷ - ۱۸۹)

وَجَعَلْنَا الَّیْلَ لِبَاسًا وَّجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا۔ — اور رات کو پردہ مقرر کیا اور دن کو معاش (کا وقت) قرار دیا (۷۸ - ۱۰-۱۱)

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ۔ — اور تمام جاندار چیزیں ہم نے پانی سے بنائیں۔ (۲۱ — ۳۰)

تو ان آیات میں قرآن کو دوسری مخلوقات کے اس حیثیت سے مساوی قرار دیا ہے کہ یہ سب مصنوع ہونے میں برابر ہیں اور اللہ وحدہٗ لاشریک ان سب کا بنانے والا ہے۔ نیز آیت کریمہ:-

بَلْ هُوَ قُرْاٰنٌ مَّجِیْدٌ فِیْ لَوْحٍ مَّحْفُوْظٍ — (یہ کتاب ہزل و بطلان نہیں)، بلکہ یہ قرآن عظیم الشان ہے۔ لوح محفوظ میں لکھا ہوا (۸۶ — ۲۱ -۲۲)

قرآن پاک کے لوح محفوظ میں مُحاط ہونے پر دلالت کرتی ہے اور مُحاط ہونا مخلوق کا خاصہ ہے۔ اور پیغمبر علیہ السلام کو حکم دیا:-

لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ — (اے محمد) وحی کے پڑھنے کے لئے اپنی زبان نہ چلایا کرو کہ اس کو جلدی

یاد کرلو (۵۷ ـــ ۱۶)

اور فرمایا:۔

مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ۔ — ان کے پاس کوئی نئی نصیحت ان کے پروردگار نہیں آتی (۲۱ ـــ ۲)

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ — تو اس سے زیادہ ظالم کون ہے جو خدا پر جھوٹ باندھے یا اس کی آیتوں کو جھٹلائے۔ (۷ ـــ ۳۷)

اور جن لوگوں نے قرآن کے متعلق یہ کہا تھا۔

مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ — کہ خدا نے انسان پر (وحی اور کتاب وغیرہ) پر کچھ بھی نازل نہیں کیا (۶-۹۱)

قرآن نے ان کی مذمت کی اور اپنے پیغمبر کے ذریعہ ان کی تکذیب کی اور اپنے رسول کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:۔

قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا۔ — کہو کہ جو کتاب موسیٰ لے کر آئے تھے۔ اسے کس نے نازل کیا تھا۔ جو لوگوں کے لئے نور ہدایت ہے (۶ - ۹۱)

تو اللہ تعالیٰ نے قرآن کو ذکر، ایمان، نور، ہدی و مبارکا، عربیًا اور قصصًا سے تعبیر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنَ۔ — (اے پیغمبر) ہم اس قرآن کے ذریعے سے جو ہم نے تمہاری طرف بھیجا ہے۔ تمہیں ایک اچھا قصہ سناتے ہیں (۱۲ ـــ ۳)

اور پھر فرمایا:۔

قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ — کہدو کہ اگر انسان اور جن اس بات پر مجتمع ہوں کہ اس قرآن جیسا بنا لائیں تو وہ اس جیسا نہ لاسکیں (۱۷ ـــ ۸۸)

قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ — کہدو کہ اگر سچے ہو تو تم بھی ایسی دس سورتیں بنا لاؤ (۱۱ ـــ ۱۳)

نیز فرمایا:۔

---

[1] کیا جَعَلَ بمعنی خَلَقَ آتا ہے؟ اس کے لئے کتاب الحیدہ للامام عبدالعزیز بن یحییٰ الکنانی پڑھنا چاہیئے۔ امام احمد نے کتاب الرد علی الجہمیۃ میں بھی یہ بحث کی ہے۔ لیکن کتاب الحیدہ میں مفصّل ہے۔ "دربار مامون الرشید کا مناظرہ" کے نام سے اس کا ترجمہ ہو چکا ہے اور مولانا آزاد نے دعوتِ حق کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جو دراصل کتاب الحیدہ کا خلاصہ ہے ۱۲۔ مترجم۔

لَا یَاْتِیْہِ الْبَاطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْہِ وَلَا مِنْ خَلْفِہٖ   اس پر جھوٹ کا دخل نہ آگے سے ہو سکتا ہے نہ پیچھے سے (۴۱-۴۲)

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کے لیئے اوّل اور آخر ہے اور یہ کہ وہ محدود اور مخلوق ہے ان جُہلاء نے قرآن کو غیر مخلوق کہہ کر اپنے دین اور امانت میں بڑا رخنہ ڈال دیا ہے اور دشمنان اسلام کے لیئے راستہ ہموار کر دیا ہے۔ اپنی تعریف اور دلی الحاد کا اعتراف کر لیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق چیز کو اس صفت کے ساتھ متصف کرنے لگے ہیں۔ جو صرف خدا ہی کے لیئے خاص ہے۔ انہوں نے قرآن کو خدا سے تشبیہ دی ہے۔ حالانکہ مخلوقات ہی ایک دوسرے کے مشابہ ہو سکتی ہیں۔

جو لوگ قرآن پاک کو مخلوق مانتے ہیں امیر المومنین کا ان کے بارے میں خیال ہے کہ نہ تو دین میں کچھ حصہ رکھتے ہیں اور نہ ایمان و یقین کی دولت سے انہیں کچھ بہرہ ملا ہے۔ امیر المومنین کا خیال ہے کہ ایسے لوگوں کی امانت و دیانت اور شہادت پر اعتماد نہ کیا جائے نہ ان کے قول و حکایت کو سچا سمجھا جائے اور نہ رعایا کے کسی معاملہ میں انہیں ذمہ داری سونپی جائے۔ اگرچہ بعض ان میں سے نیک اطوار ہیں مگر فروع کو تو اصول کے لحاظ سے دیکھا جاتا ہے اور اصول پر ہی حمد و ذم کا انحصار ہوتا ہے۔ جو شخص امر دین یعنی توحید سے واقف نہ ہو وہ دوسرے امورِ دینی سے بدرجۂ اولیٰ جاہل ہو گا۔ اور دوسروں کو ہدایت کیا دیگا جبکہ وہ خود ہی گمراہ اور اندھا ہے۔

امیر المومنین نے تمہیں جو کچھ لکھا ہے یہ تم جعفر بن عیسیٰ اور عبد الرحمٰن بن اسحاق کو سنا دو اور قرآن پاک کے متعلق ان کا عقیدہ دریافت کرو اور انہیں علانیہ بتا دو کہ امیر المومنین اس شخص سے کوئی خدمت نہیں لے سکتے جس کے اخلاص و توحید پر اعتماد نہ ہو اور توحید کا عقیدہ اس وقت تک استوار نہیں ہو سکتا جب تک قرآن کے مخلوق ہونے کا اعتراف نہ کیا جائے۔

پس اگر یہ دونوں امیر المومنین کے ارشاد کو تسلیم کر لیں تو انہیں حکم دو کہ فصل خصومات کے وقت جو لوگ بطور گواہ کے ان کی عدالت میں پیش ہوں تو ان سے خلق قرآن کے بارے میں دریافت کریں۔ جو قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار نہ کرے اس کی شہادت باطل قرار دیں اور ایسے شخص کی شہادت سے کوئی فیصلہ نہ کریں۔ اگرچہ وہ بظاہر کتنا ہی پارسا اور نیک سیرت کیوں نہ ہو۔ تمہارے ماتحت علاقہ میں جتنے قاضی ہیں ان سب کو یہ حکم پہنچا دو اور ان پر کڑی نگرانی رکھو۔ تاکہ اللہ تعالےٰ صاحبِ بصیرت کی بصیرت میں اضافہ فرمائے اور مرتاب کو اپنے دین میں غفلت کاری سے روک دے اور امیر المومنین کو ان سب باتوں کے نتائج سے آگاہ کرو۔"

یہ دو شاہی فرمان تھے جن سے دورِ ابتلاء کا آغاز ہوتا ہے۔ اسحاق بن ابراہیم نے پہلے فرمان کے وصول ہونے پر امتحان شروع

---

[1] معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات کتاب الحیدۃ از امام عبد العزیز بن یحییٰ الکنانی میں بالتفصیل مذکور ہیں۔ اس کتاب کے مطالعہ کے بعد قارئین کرام خود ہی فیصلہ کر سکتے ہیں۔ کہ معتزلہ اور محدثین میں سے کون حق پر تھا..... مترجم

کر دیا تھا اور دوسرے فرمان کے وصول ہونے پر اس کا اتمام ہوا۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب ہم یہ بتائیں کہ مامون کو ان فرامین کے کیا جواب ملے ؟ پھر مامون یا زیادہ دقیق الفاظ میں احمد بن ابی دواد نے جو ان جوابات پر حاشیہ آرائی کی اس کا ذکر کر کے ہم اس مادی ابتلاء کی تفصیل بیان کریں گے جس سے محدثین کرام دوچار ہوئے۔

مامون کے حسب الحکم اسحٰق بن ابراہیم نے فقہاء، حکام اور محدثین کی ایک جماعت کو طلب کیا۔ چنانچہ حسب طلب ابو حسان زیادی، بشر بن ولید کندی، علی بن ابی مقاتل، فضل بن غانم، ذیال بن الہیثم، سجادہ، قواریری، احمد بن حنبل، قتیبہ، سعدویہ الواسطی، علی بن الجعد، اسحاق بن ابی اسرائیل، ابن ہراش، ابن علیۃ الاکبر، یحییٰ بن عبدالرحمٰن العمری، نیز حضرت عمر بن الخطاب کی اولاد میں ایک اور مرد بزرگ جو رقہ کے قاضی تھے۔ علاوہ ازیں ابو نصر تمار، ابو معمر القطیعی، محمد بن حاتم بن میمون، محمد بن نوح، ابن الفرخان، اور ایک اور جماعت جس میں نضر بن شمیل، ابن علی بن عاصم، ابوالعوام البزار، ابن شجاع، اور عبدالرحمٰن بن اسحاق وغیرہم شامل تھے۔ یہ سب لوگ اسحاق بن ابراہیم کے پاس لائے گئے

اسحٰق نے ان حضرات کا امتحان اس طرح شروع کیا کہ پہلے مامون کا فرمان دو مرتبہ پڑھ کر سنایا۔ تاکہ یہ لوگ اس کے مفہوم کو اچھی طرح سمجھ لیں۔ پھر ان سے سوالات کا سلسلہ شروع کیا۔ چنانچہ ان کی تمام گفتگو مقالات کی صورت میں درج ذیل ہے :۔

سب سے پہلے اسحٰق نے بشر بن الولید سے پوچھا کہ قرآن کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے ؟"

بشر بن ولید نے جواب دیا۔

میں نے ایک مرتبہ اپنا خیال امیر المومنین کے سامنے ظاہر کر دیا ہے۔"

اسحٰق: "لیکن امیر المومنین کا یہ تازہ فرمان ہے جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو"

بشر بن الولید، خدا ہر چیز کا خالق ہے ؟"

اسحاق بن ابراہیم: "کیا قرآن چیز ہے ؟"

بشر بن الولید! "ہاں وہ ایک چیز ہے"

اسحٰق بن ابراہیم: تو کیا وہ مخلوق بھی ہے ؟

بشر بن الولید! وہ خالق نہیں ہے۔

اسحٰق بن ابراہیم: میں تم سے یہ نہیں پوچھتا۔ صرف یہ بتاؤ، کیا مخلوق بھی ہے یا نہیں۔

بشر بن الولید : جو کچھ میں نے کہدیا ہے اس کے علاوہ میں کچھ نہیں جانتا۔ میں نے امیرالمومنین کے سامنے یہ عہد کیا تھا کہ اس مسئلہ پر کسی طرح کی گفتگو نہیں کروں گا۔ اور جو کچھ میں کہہ چکا ہوں اس کے علاوہ اب میرے پاس کچھ نہیں ہے۔

یہ سن کر اسحٰق نے ایک رقعہ اُٹھایا جو اس کے سامنے رکھا ہوا تھا۔ رقعہ سنانے کے بعد اس نے بشر سے دریافت کیا۔

"کیا تم یہ گواہی دیتے ہو کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں وہ واحد اور یکتا ہے، نہ اس سے پہلے کوئی چیز تھی اور نہ اس کے بعد کوئی چیز ہے اس کی مخلوقات میں سے کوئی چیز کسی معنی اور درجہ میں اس سے مشابہت نہیں رکھتی۔"

بشر نے جواب دیا

ہاں میں اس سے اتفاق کرتا ہوں اور میں تو جو یہ عقیدہ نہیں رکھتا تھا اس کو پٹیا کرتا تھا۔

اسحٰق نے کاتب سے کہا، "جو کچھ بشر نے کہا اسے لکھ لو"

اس کے بعد اسحاق بن ابراہیم، علی بن ابی مقاتل کی طرف متوجہ ہوا اور پوچھا کہ خلق قرآن کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟"

علی بن ابی مقاتل نے کہا کہ:-

تم پہلے سُن چکے ہو کہ میں متعدد مرتبہ امیرالمومنین کو اپنے خیال سے آگاہ کر چکا ہوں، جو کچھ وہ مجھ سے سن چکے ہیں اس کے علاوہ میرے پاس کچھ نہیں ہے!

پھر اسحٰق نے رقعہ کے بارے میں علی بن ابی مقاتل کا امتحان لیا، تو اس نے رقعہ کے مضمون سے کلی طور پر اتفاق کیا۔ پھر اسحٰق بن ابراہیم نے پوچھا کہ "قرآن مخلوق ہے یا نہیں"

ابن ابی مقاتل : قرآن خدا کا کلام ہے۔

اسحٰق : میں تم سے یہ دریافت نہیں کرتا

ابن ابی مقاتل : قرآن خدا کا کلام ہے۔ اگر امیرالمومنین کوئی حکم دیں گے تو ہم اسے سنیں گے اور اس کی اطاعت کریں گے۔

اسحٰق نے کاتب سے کہا: "اس نے جو کچھ کہا ہے اسے لکھ لو"

اس کے بعد اسحٰق نے ذیال سے بھی وہی سوالات کئے اور اس نے بھی وہی جوابات دئے جو اس سے قبل علی بن ابی مقاتل نے دیئے تھے۔

پھر اس نے ابوحسان الزیادی سے دریافت کیا: "کہو تمہاری کیا رائے ہے؟"

زیادی نے کہا "جو کچھ پوچھنا چاہتے ہو پوچھو"

اب اسحق نے مامون کا وہی رقعہ پڑھ کر سنایا اور اس سے دریافت کیا۔ تو ابوحسان زیادی نے اس رقعہ میں جو کچھ لکھا تھا اس کا اقرار کر لیا اور یہ بھی کہا۔ جو اس کا اقرار نہیں کرتا میرے نزدیک وہ کافر ہے"!

اسحق نے کہا "کیا تم مانتے ہو کہ قرآن مخلوق ہے؟

تو زیادی نے جواب دیا

قرآن کلام الٰہی ہے۔ خدا ہی ہر چیز کا خالق ہے۔ اللہ کے سوا ہر چیز مخلوق ہے اور امیر المومنین مامون ہمارے امام ہیں۔ انہی کے ذریعہ ہم نے اکثر علم پایا ہے۔ وہ جو کچھ سن چکے ہیں ہم نے نہیں سنا، وہ جو کچھ جانتے ہیں ہم نہیں جانتے، اللہ نے اسے ہمارا بادشاہ بنایا ہے۔ وہ حج اور نماز میں ہماری امامت کرتے ہیں۔ انہی کی خدمت میں ہم اپنے اموال کی زکوٰۃ پیش کرتے ہیں اور ان کے ساتھ مل کر جہاد کرتے ہیں۔ ہم ان کی امامت کو برحق سمجھتے ہیں وہ جو حکم دیں گے۔ ہم اسے بجا لائیں گے اور جس کام سے منع کریں گے اس سے باز رہیں گے۔ وہ جب ہمیں بلائیں گے ہم اس کی دعوت پر لبیک کہیں گے۔

اسحق نے پھر سوال کیا۔ "یہ بھی تو بتائیے کہ قرآن مخلوق ہے یا نہیں۔ اس کے جواب میں ابوحسان زیادی نے پھر وہی باتیں دُہرا دیں۔

اسحق نے کہا:۔ لیکن امیر المومنین کا تو یہ مسلک ہے اس کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟

زیادی نے کہا:۔

ہاں امیر المومنین کا یہ عقیدہ ہو گا لیکن امیر المومنین نے اس کا لوگوں کو حکم تو نہیں دیا اور نہ اس کی دعوت دی ہے۔

اور اگر تم مجھ سے یہ کہو کہ امیر المومنین نے تمہیں حکم دیا ہے کہ میں بھی خلق قرآن کا عقیدہ اختیار کر لوں۔ تو تم جیسے کہو گے اسی کے مطابق اپنا عقیدہ ظاہر کرنے لگوں گا۔ تم امیر المومنین کا جو حکم ہم تک پہنچاؤ گے ہمیں اس پر پورا اعتماد ہے۔ لہٰذا اگر تم کوئی ایسا حکم پہنچاتے تو میں اس کی تعمیل کرتا۔

اسحق نے کہا: بلاشبہ مجھے کسی چیز کے پہنچانے کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ اس رقعہ کے بارہ میں تمہارا امتحان کرنا چاہتا ہوں۔

علی بن ابی مقاتل نے کہا:۔

امیر المومنین کا قول خلق قرآن کے بارے میں ایسا ہی ہے جیسا کہ فرائض اور وراثت کے معاملہ میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے

لیکن صحابہ کرام نے دوسرے کسی کو اپنے قول منوانے پر مجبور نہیں کیا۔

ابوحسان نے کہا: میرے پاس سمع و طاعت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ جو حکم ہوگا اس کی تعمیل کروں گا۔

اسحٰق نے کہا: مجھے ایسا کوئی حکم نہیں دیا کہ میں آپ حضرات سے اس کی تعمیل کراؤں۔ انہوں نے مجھے صرف یہ حکم دیا تھا کہ میں آپ حضرات سے اس کی تعمیل کراؤں۔ انہوں نے مجھے صرف یہ حکم دیا تھا کہ آپ لوگوں کا امتحان لوں۔ پھر اسحٰق احمد بن حنبل کی طرف متوجہ ہوا اور کہا:۔

قرآن کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ امام احمد بن حنبل نے جواب دیا

"قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔

اسحٰق بن ابراہیم: کیا وہ مخلوق ہے؟

امام احمد: وہ اللہ کا کلام ہے۔ میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتا۔

پھر اسحٰق نے احمد کو رقعہ دکھایا۔ اور اس کے بارے میں امتحان کیا۔ جب وہ پڑھتے پڑھتے اس مقام پر پہنچا:۔

لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ فِي خَلْقِهِ فِي مَعْنًى مِنَ الْمَعَانِي وَلَا وَجْهٍ مِنَ الْوُجُوهِ

یعنی خدا کی مخلوق میں سے کوئی چیز کسی طرح اور کسی درجہ میں بھی مشابہت نہیں رکھتی۔

تو اس پر امام احمد نے کہا: میں کہتا ہوں:۔

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

اس جیسی کوئی شے نہیں اور وہ دیکھتا اور سنتا ہے (۴۲-۱۱)

تو ابن البکاء الاصغر نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا:۔

خدا تمہاری اصلاح کرے۔ یہ احمد کہتے ہیں کہ خدا کان سے سنتا اور آنکھ سے دیکھتا ہے۔ اس پر اسحٰق بن ابراہیم نے احمد بن حنبل سے دریافت کیا

"خدا کے سمیع و بصیر ہونے کا کیا مطلب ہے"

امام احمد نے جواب دیا:۔

میں نہیں جانتا۔ وہ ویسا ہی ہے۔ جیسا اس نے اپنا وصف بیان کیا۔ تو اسحٰق نے کہا "ایں چہ معنی دارد"

امام احمد نے جواب دیا:۔

"میں نہیں جانتا۔ وہ ویسا ہی ہے۔ جیسا اس نے اپنا وصف بیان کیا"

پھر اسحٰق نے سب کو فرداً فرداً بلایا اور یہی سوال کیا۔ سب نے جواب میں کہا:۔

قرآن اللہ کا کلام ہے۔ سوا حسبِ ذیل حضرات کے:۔

قتیبہ، عبداللہ بن محمد بن حسن، ابن علیۃ الاکبر، ابن البکار، عبدالمنعم بن ادریس، ابن بنت وہب بن نبیہ، مظفر بن مرجا

اور ایک نابینا شخص جو نہ اہل فقہ سے تھا اور نہ ہی کوئی معروف شخصیت تھی لیکن گھر بیٹھ کر کسی طرح اس مجلس میں پہنچ گیا تھا۔ اور دوسرا شخص جو

رقہ کا قاضی اور حضرت عمر بن الخطاب کی اولاد میں سے تھا، اور ابن الاحمر ـــــ!

ابن البکار الاکبر نے اسحاق کو کہا:۔

قرآن مجعول ہے۔ کیونکہ قرآن میں ہے:۔

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا — ہم نے اس کو قرآن عربی بنایا (۴۳-۳)

اور قرآن مُحدث بھی ہے۔ کیونکہ خود خدا فرماتا ہے:۔

مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ — ان کے پاس کوئی نئی نصیحت ان کے پروردگار کے پاس سے نہیں آتی (۲۱-۲)

تو اسحٰق نے پوچھا:۔

کیا مجعول مخلوق ہے؟ اس نے کہا ہاں!

تو اس پر اسحٰق نے کہا:۔ پھر تو قرآن بھی مخلوق ہے؟

ابن البکار نے کہا:۔

"میں مخلوق تو نہیں کہتا، لیکن یہ کہتا ہوں کہ وہ "مجعول" ضرور ہے۔"

اسحٰق نے کہا:۔

"یہ بیان لکھ لو"

جب اسحاق ان حضرات کے امتحان سے فارغ ہو گیا اور ان کے بیانات قلمبند کر لئے تو ابن البکار الاصغر نے یہ تجویز پیش کی۔ خدا تمہاری اصلاح فرمائے۔ ان دونوں قاضیوں کو جو امام ہیں یہ حکم دیں کہ اپنے خیالات ظاہر کریں۔ اس پر ان دونوں نے اس کلام کو دہرایا۔

اسحٰق بن ابراہیم نے اس سے کہا۔ یہ دونوں امیرالمومنین کی حجت دوسروں پر قائم کریں گے۔ ابن البکار نے کہا کہ ان کو حکم دیں کہ اپنے خیالات ہمیں سنائیں تاکہ ان کے خیالات کی ہم دوسروں کے سامنے حکایت کر سکیں

اسحٰق نے جواب دیا:۔

مگر ان دونوں حضرات کی خدمت میں تم کبھی بطور گواہ پیش ہو گئے تو خود ہی جان لو گے ان کا عقیدہ کیا ہے۔ انشاء اللہ

اس کے بعد اسحاق نے جملہ حاضرین کے فرداً فرداً خیالات وعقائد قلمبند کئے اور مامون کی خدمت میں بھیج دیے۔ نو دن تک یہ حضرات اسحٰق کے پاس ٹھہرے رہے۔ پھر جب نو دن کے بعد ان کے متعلق مامون کی طرف سے اسحاق کے خط کا جواب آگیا تو اسحٰق نے ان سب حضرات کو بلایا۔ مامون کا خط مندرجہ ذیل ہے۔

مامون کا تیسرا خط

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

امّا بعد!

امیرالمومنین کو تمہارا خط موصول ہوا جو ان کے اس مکتوب کے جواب میں تھا جس میں انہوں نے قرآن کے بارے میں ان بناوٹی قسم کے مسلمانوں اور اقتدار کے بھوکوں کا مسلک معلوم کرنے اور ان کا امتحان لینے کے بعد ان کے حالات و کوائف بیان کرنے کا حکم دیا تھا

اس خط سے معلوم ہوا کہ تم نے امیرالمومنین کا مکتوب موصول ہونے پر جعفر بن عیسیٰ اور عبدالرحمٰن بن اسحاق کے علاوہ مدینۃ السلام کے فقہاء، محدثین اور مفتیوں کو جمع کیا اور امیرالمومنین کا مکتوب انہیں پڑھ کر سنایا اور قرآن کے بارے میں ان کا عقیدہ دریافت کیا اور یہ معلوم ہوا کہ تمام کے تمام اس امر پر تو متفق ہیں کہ کوئی چیز خدا تعالیٰ کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتی۔ لیکن قرآن کے بارے میں ان کے خیالات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ان میں سے جو شخص خلقِ قرآن کا قائل نہیں ہے۔ اسے تم نے مخفی اور اعلانیہ ہر حالت میں درس حدیث اور فتویٰ دینے سے منع کر دیا ہے۔ اور یہ کہ تم نے دونوں قاضیوں کی طرح سندی اور مولیٰ امیرالمومنین کو حسب ارشاد امیرالمومنین حکم دے دیا ہے کہ ان کی عدالت میں جو لوگ بطور گواہ کے ان کے سامنے پیش ہوں خلقِ قرآن کے بارے میں ان کا عقیدہ معلوم کر لیا کریں۔ علاوہ ازیں یہ کہ تم نے اپنی عملداری کے تمام قاضیوں کو اپنے پاس طلب کیا ہے۔

تاکہ امیرالمومنین کے ارشاد کے مطابق ان کا امتحان لو۔ پھر خط کے آخر میں تم نے ان لوگوں کے نام لکھ دیئے ہیں جو حاضر تھے اور ان میں سے ہر ایک کے خیالات بھی قلمبند کر دیئے ہیں۔ امیرالمومنین اس تمام تفصیل سے آگاہ ہو گئے ہیں جو تم نے اپنے خط میں تحریر کی ہے اور اس باب میں اللہ تعالیٰ کے شکر گزار ہیں اور وہ اللہ سے التجا کرتے ہیں کہ وہ اپنے بندے اور اپنے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنی رحمت نازل فرمائے اور بارگاہِ خداوندی میں استدعا کرتے ہیں کہ اپنی طاعت کی توفیق بخشے اور ان کی نیک نیت کے پورا ہونے میں اپنی رحمت سے حسن معونت عطا فرمائے۔ اپنے خط میں تم نے جن لوگوں کے نام لکھے ہیں اور قرآن کے بارے میں ان میں سے ہر ایک کے ساتھ سوال و جواب کی کیفیت اور ان کے خیالات ضبط کئے ہیں، امیرالمومنین نے ان سب پر غور کیا۔

بشر بن الولید مغرور نے جو کچھ نفی تشبیہ کے بارے میں کہا اور خلقِ قرآن کا قائل نہیں ہوا اور اس کا یہ ادعا کہ وہ خلق قرآن کے مسئلہ میں ساکت رہنے کا امیرالمومنین کے حضور میں عہد کر چکا ہے تو یہ فی الواقع اس نے جھوٹ اور کفر بکا ہے اور بہتان باندھا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ امیرالمومنین اور اس کے درمیان نہ اس مسئلہ میں اور نہ کسی دوسرے مسئلہ میں کبھی گفتگو ہوئی اور نہ کوئی معاہدہ یا مناظرہ ہوا۔ اس کے برعکس اس نے بارہا امیرالمومنین کو اپنے عقیدہ میں مخلص ہونے کی اطلاع دی ہے۔ اور اعتراف کیا ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔ لہٰذا تم اسے بلاؤ اور جو کچھ امیرالمومنین نے لکھا ہے اس سے آگاہ کر دو اور قرآن کے بارے میں ان کے خیالات صراحت کے ساتھ معلوم کرو اور اسے کہو کہ اب بھی توبہ کر لو۔ کیونکہ امیرالمومنین کا خیال ہے کہ جو شخص قرآن کے بارے میں اس قسم کے خیالات رکھتا ہو وہ کفر صریح اور شرک محض کا ارتکاب کرتا ہے۔ اسے چاہیئے کہ اس قسم کے خیالات سے توبہ کرے پس اگر وہ توبہ کر لے تو تم اس کا اعلان کر دینا اور اگر اپنے مشرکانہ عقیدہ پر اصرار کرے اور اپنے کفر و الحاد کی وجہ سے قرآن کے مخلوق ہونے سے انکار کرے تو اس کی گردن اڑا دینا، اور امیرالمومنین کی خدمت میں اس کا سر بھیج دینا۔

اسی طرح ابراہیم بن مھدی کا بھی امتحان کر لو، کیونکہ وہ بھی بشر کی طرح غلط بیانی کرتا رہتا ہے۔ امیرالمومنین کے پاس اس کی غلط بیانیوں کا طومار پہنچ چکا ہے۔ اگر وہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کر لے تو اس کے عقیدہ کو بھی مشتہر اور سب کے سامنے ظاہر کر دو۔ بصورت دیگر اس کی گردن مار دو، اور امیرالمومنین کے پاس اس کا سر بھیج دو۔

رہا علی بن ابی مقاتل کا معاملہ تو اس سے پوچھو کہ تو نے امیرالمومنین سے یہ بات نہیں کہی کہ تو حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرتا ہے۔ اور گیا تو نے امیرالمومنین کے سامنے وہ عقیدہ نہیں بیان کیا جو اس نے بیان فرمایا تھا۔ جو کہ امیرالمومنین کو اب تک یاد ہے اور ذیال بن الہیثم سے کہنا کہ تو وہ ہے جو انبار میں طعام چرایا کرتا تھا۔ اور امیرالمومنین ابوالعباس نے جو شہر کے متعلق

خدمت اسے سونپی بھی وہ مشغلہ اسے کافی نہیں ہے۔ اور یہ کہ اگر واقعی وہ آثار سلف کا تبع ہوتا اور ان کے راستہ پر چلتا تو ایمان سے ہٹکر کبھی شرک کی راہ پر نہ پڑتا۔ رہا احمد بن العوام بن یزید المعروف بہ اُبی العوام کا معاملہ اور اس کا یہ کہنا کہ قرآن کے بارے میں میں جواب دینا پسند نہیں کرتا تو اسے بتاؤ کہ وہ عقل و دانش کے اعتبار سے ایک طفلِ کم سواد اور جاہل ہے۔ اگر وہ قرآن کے بارے میں جواب نہیں جانتا، تو تادیب کے بعد ضرور جواب دے گا۔ پھر بھی اگر وہ جواب دینے میں لیپ و پیش کرے تو تلوار سے کام لو۔

اور ہاں احمد بن حنبل کے بارے میں جو کچھ تم نے لکھا ہے تو اسے آگاہ کرو کہ امیر المومنین نے تمہارے کلام کے مفہوم و منشا کو سمجھ لیا ہے اور وہ اس کی جہالت اور آفت دماغی پر مطلع ہو چکے ہیں۔ انہیں بہر حال اس کا خمیازہ بھگتنا پڑے گا۔

اور فضل بن غانم کو بتاؤ کہ ایک سال سے کم کی مدت میں مصر سے جو روپیہ ناجائز طور پر اس نے کمایا اور اس بارے میں عبد المطلب بن عبداللہ سے جو جھگڑا ہوا تھا کیا اس کے باعث وہ امیر المومنین سے خائف نہیں ہے۔ پھر جس شخص کے کردار کی یہ حالت ہو اور وہ درہم و دینار کا ایسا لالچی ہو اس سے ہرگز یہ مستبعد نہیں ہے کہ وہ زر کے بدلے اپنا ایمان فروخت کر دے اور نفع عاجل کی خاطر اسے بیچ ڈالے۔ علاوہ ازیں اس نے علی بن ہشام سے جو اپنا عقیدہ بیان کیا تھا وہ اس سے قطعاً مختلف تھا جس کا اظہار اب کر رہا ہے۔ لہٰذا اس سے دریافت کرو کہ اس نے یہ عقیدہ کیسے بدلا اور اس کی تبدیلی کی کیا وجہ ہے؟

اور زیادی کو مطلع کر دو کہ وہ اس شخص کی اولاد میں سے ہے جو اسلام میں سب سے پہلا جھوٹا مدعی نسب تھا جس کے لئے رسول اللہ کے حکم سے اختلاف کیا گیا۔ لہٰذا اس کے لئے زیبا تھا کہ اپنے باپ کے نقش قدم پر چلتا۔ اس لئے ابو حسان نے زیادہ یا کسی اور شخص کا مولیٰ بننے سے انکار کر دیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ ایک خاص وجہ سے زیاد کی طرف منسوب کیا گیا تھا۔

اور جو شخص ابو نصر التمار کے نام سے مشہور ہے۔ اس سے کہہ دو کہ امیر المومنین کی نگاہ میں اس کی پست تجارت اس کی خسیس عقل کے مشابہ ہے۔

فضل بن فرخان سے کہہ دینا کہ قرآن کے بارے میں یہ عقیدہ تو نے اس لئے اختیار کیا ہے کہ تو ان امانتوں کو ہضم کرنے کی کوشش کرتا ہے جو عبد الرحمن بن اسحٰق وغیرہ نے اس کے سپرد کی تھیں۔ وہ امانت رکھنے والوں کی موت کا منتظر ہے اور مال بڑھانے کا خواہشمند ہے۔ اس پر عرصۂ دراز گزرنے کی وجہ سے اس کے خلاف کوئی کارروائی نہیں ہو سکتی۔ البتہ عبد الرحمن بن اسحٰق سے کہنا کہ خدا تجھے جزائے خیر سے محروم رکھے کہ تو نے ایسے شخص کو تقویت پہنچائی اور اس کے پاس امانت رکھوائی جو شرک کا معتقد ہے اور اس نے توحید کا لبادہ اُتار دیا ہے۔

اور محمد بن حاتم، ابن نوح اور ابو معمر سے کہو کہ سود خوار کو بھلا توحید سے کیا تعلق؟ اور جبکہ قرآن نے سود خواروں کے متعلق اعلان جہاد کیا ہے تو امیر المومنین ان کے خلاف اعلان حرب کیوں نہ کریں جبکہ یہ سود خواری کے ساتھ شرک کے بھی مرتکب ہیں۔ اور انہوں نے نصاریٰ کی مثال پیش کی ہے۔

احمد بن شجاع کو بتاؤ کہ ابھی کل کی بات ہے کہ تو نے علی بن ہشام کے مال میں سے ناجائز طور پر ابو معمر کے ساتھ حصہ بٹایا تھا اور تو بھی منجملہ ان لوگوں کے ہے جن کا دین و مذہب ہی دراہم و دنانیر ہیں۔

سعدویہ الواسطی سے کہنا کہ خدا اس شخص کو غارت کرے کہ وہ ایک طرف تو درس حدیث کا پیشہ اختیار کئے ہے اور اس میں ریاست حاصل کرنے کا خواہاں ہے اور دوسری طرف جب امتحان کا وقت آتا ہے تو انکار کے ردبہ پر قائم رہتا ہے اور پھر درس حدیث بھی دیتا ہے

اور وہ شخص جو سجادہ کے نام سے مشہور ہے اور اس کا دعویٰ ہے کہ اس نے اپنے معاصر علماء حدیث وفقہ سے کبھی یہ نہیں سنا کہ قرآن مخلوق ہے تو اسے کہدو کہ وہ کھجور کی گٹھلیاں گننے، اپنے لبادے کی درستگی کرنے اور علی بن یحییٰ وغیرہ کی امانتوں میں تغلب حاصل کرنے میں اس قدر مشغول ہے کہ اس نے توحید کو فراموش کر دیا ہے۔ پھر اس سے پوچھو کہ اگر یوسف بن ابی یوسف اور محمد بن الحسن کی صحبت میں رہا ہے تو بتاؤ کہ وہ خلق قرآن کے بارے میں کیا کہتے تھے۔

اور قواریری وہ شخص ہے کہ جب اس کے احوال کی چھان بین کی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ رشوت لیتا ہے اور ایسی کرتوتوں کا مالک رہا ہے جن سے اس کی بے ایمانی، بداطواری اور سخافت عقل و دین پورے طور پر ظاہر ہے۔ امیر المومنین تک یہ بات بھی پہنچی ہے کہ وہ جعفر بن عیسیٰ الحسنی کے معاملات کا امین مقرر ہے۔ پس تم جعفر بن عیسیٰ سے کہدو کہ اس سے قطع تعلق کرلے اور اس پر بھروسہ نہ کرے اور اس سے انست ترک کر دے۔

اور یحییٰ بن عبدالرحمن العمری اگر واقعی عمر بن الخطاب رضہ کی اولاد سے ہے تو اس کا جواب معلوم ہے اور محمد بن الحسن بن علی بن عاصم اگر وہ اپنے اسلاف کے نقش قدم پر رہروی کر رہا ہوتا تو وہ ہرگز وہ مذہب اختیار نہ کرتا جو تو بیان کر رہا ہے اور پھر ابھی وہ نوعمر بچہ ہے جسے تعلیم و تربیت کی ضرورت ہے۔

امیر المومنین تمہارے پاس ابو مسہر کو روانہ کرتے ہیں۔ انہوں نے قرآن کے بارے میں ان کا امتحان لیا تو اس نے جواب دینے سے گریز کیا اور لیت و لعل سے کام لیا۔ مگر جب امیر المومنین نے اس کی گردن اُڑا دینے کے لئے تلوار طلب کی تو اس نے ذلیل ہو کر خلق قرآن کے عقیدے کا اعتراف کر لیا۔ پس اگر وہ اس عقیدے پر قائم ہو تو اس کے عقیدے کو شہرت دو۔

اور جن لوگوں کے نام تم نے اپنے خط میں تحریر کئے ہیں یا امیر المومنین نے اپنے خط میں ان کا ذکر کیا ہے۔ یا جن کا ذکر اس خط میں نہیں کیا گیا ہے۔ اگر یہ قرآن کے مخلوق ہونے کے قائل نہ ہوں تو بشر بن الولید اور ابراہیم بن المہدی کے علاوہ سب کو زنجیروں میں جکڑ کر سرکاری محافظوں کے ساتھ امیر المومنین کی خدمت میں روانہ کر دو یہاں تک کہ امیر المومنین کے لشکر گاہ میں پہنچ جائیں اور ان لوگوں کی تحویل میں آ جائیں جن کے سپرد کرنے کا انہیں حکم دیا گیا ہے: تاکہ امیر المومنین بنفس نفیس ان کا امتحان لیں اور اگر وہ اپنے عقیدہ سے رجوع نہ کریں اور تائب نہ ہوں تو ان سب کی گردنیں تلوار سے اڑا دیں۔ ان شاء اللہ ولا قوۃ الا باللہ۔

امیر المومنین یہ خط ایک خاص سرکاری تھیلے میں بند کر کے دوسرے سرکاری کاغذات کا انتظار کئے بغیر تقرب الی اللہ سمجھ کر بھیج رہے ہیں اور اس سے بڑے ثواب کی امید کرتے ہیں تو امیر المومنین کا جو حکم تمہارے پاس پہنچے اس کو فوراً نافذ کر دینا اور اس کا جواب بھی تمام کاغذات سے علیحدہ بطور خاص روانہ کر دینا۔ تاکہ امیر المومنین کو معلوم ہو وہ اس سلسلہ میں کیا کرتے ہیں۔

(یہ خط ۲۱۸ھ میں لکھا گیا)

یہ ہیں وہ خطوط جو مامون نے اپنے نائب حاکم اسحاق بن ابراہیم کے نام لکھے۔ مامون نے اس سلسلہ میں جو کچھ کیا۔ پہلے محدثین اور فقہاء کے امتحان پر اصرار اور پھر اس سے ترقی کر کے اہانت اور تشدد کی منزلیں طے کرنا اور علماء کو پابجولاں کر کے ذلت آمیز سلوک کے ساتھ نقل کرنا) یہاں تک کہ بعض کا اس صدمہ کی تاب نہ لا کر راستہ میں جام شہادت نوش کر لینا۔ لیکن ایک حضرت امام احمد باقی رہ گئے۔ کیونکہ ان کے جسم میں قوت اور نفس میں عزیمت تھی۔ اور دل نور ایمان اور صبر و سلادت سے معمور تھا۔ پھر اس پر بس نہیں بلکہ مامون نے ایذا رسانی جاری رکھنے کی وصیت بھی کر دی۔

تو کیا ہم ان تمام واقعات کو اسی حالت میں چھوڑ دیں۔ اور اس بات کی ٹوہ نہ لگائیں کہ ان حوادثات کے پس پردہ کونسی چیز تھی جس نے مامون کو اس دشوار گزار گھاٹی پر چڑھنے کے لئے مجبور کیا۔ ہم چاہتے ہیں کہ اس کے اصل باعث پر کچھ روشنی ڈالیں۔ یہاں تک کہ مامون کے لئے کوئی عذر پیدا ہو سکے۔

بلاشبہ تاریخ نے امام احمد کے ساتھ ان کے شایان شان برتاؤ کیا۔ اور انہیں ابدال کے مرتبہ پر پہنچایا۔ بلکہ ان کے بعض عقیدتمندوں نے تو یہاں تک غلو کیا کہ انہیں قدیسین کے درجہ پر فائز کر دیا۔ چنانچہ بعض نے یہاں تک کہہ دیا کہ امام احمد اگر بنی اسرائیل میں ہوتے تو ضرور نبی بنتے

مامون کے اس طرز عمل کے اسباب کوئی ڈھکے چھپے نہیں ہیں کہ انہیں آشکارا کرنے کی ضرورت ہو اور نہ ہی مبہم ہیں کہ انہیں کھول کر بیان کرنے کی ضرورت ہو۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ تاریخ نے بڑی خوبی کے ساتھ ان واقعات پر روشنی ڈالی ہے۔ مامون کے

جو مکاتیب ہم نے نقل کئے ہیں ان کا طرز بیان، اور جس ماحول میں وہ لکھے گئے خود ہی بتا رہا ہے کہ اُس کے اس طرز عمل کا محرک کون تھا. کن لوگوں نے اس کو اکسایا. یہاں تک کہ وہ ایذا رسانی پر اُتر آیا۔

مامون نے احمد بن ابی داؤد کو وزیر سلطنت مقرر کیا. پھر اسے اپنا پرسنل سیکرٹری بنایا اور اپنی مملکت کا صاحب اختیار شخص بنا دیا۔
مامون کی نظر میں اس کا مرتبہ اس قدر بڑھا ہوا تھا کہ اس نے اپنے بھائی کو وصیت کی کہ اس کے مرنے کے بعد وہ احمد بن ابی داؤد کو اس کی جگہ خیال کرے اور اسے اپنے سے دُور نہ کرے اور یہ تمام خطوط جو مامون کی طرف سے لکھے گئے ان کی زبان احمد بن ابو داؤد کی زبان تھی. ان میں بے کار طوالت تھی. خلفاء کے بارے میں یہ کہیں سے پتہ نہیں چلتا کہ ان کا طرز نگارش طوالت کا حامل ہو. آپ یہ بھی دیکھیں گے کہ ان خطوط میں خلیفہ کا ذکر ہمیشہ غائب کے صیغہ میں ہے. ایک مرتبہ غلطی سے بھی ایسا نہیں ہوا کہ خلیفہ نے متکلم کا صیغہ استعمال کیا ہو. ان خطوط میں فتووں پر طعن حسد کی حلت کا تذکرہ اور اسی طرح کی دوسری چیزیں ہیں جن سے مامون جیسے ضعیف الاثر کی شخصیت بالاتر ہے. تو پھر کیا یہ فرض نہیں کر سکتے کہ جب یہ خطوط لکھے گئے تو مامون بستر علالت پر پڑا دم توڑ رہا تھا. اور یہ سب کچھ اس کے نام سے ہو رہا ہے. اگر وہ صحت مند اور قوی ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ اس کے نام سے ایسے خطوط بھیجے جا سکتے جو اس قدر طعن و تشنیع پر مشتمل ہوں. اور ان میں دوسروں کے عیوب کی پردہ دری کی گئی ہو. ان گھٹیا قسم کی باتوں میں مامون جیسا بلند ہمت آدمی واقع نہیں ہو سکتا جو کہ ان خطوط میں لکھی گئی ہیں. الغرض اگر یہ خطوط مامون نے خود لکھے ہوتے یا ان کے صحت مند اور قوی ہونے کی حالت میں لکھے گئے ہوتے. یا ان پر دستخط کرتے وقت اسے ان باتوں کا علم ہوتا تو ان خطوط میں اس قسم کی رکیک باتیں ہرگز نہ ہوتیں. لہٰذا ہمارا خیال یہ ہے کہ مامون کو ان خطوط کی ترسیل کا سرے سے علم ہی نہ تھا اگر اس ضعف کی حالت میں اسے علم تھا تو اس میں یہ قدرت نہیں تھی کہ ان امور کو کنٹرول کر سکتا. چنانچہ ان خطوط کے بعد جلد ہی اس کا انتقال ہو گیا.

اصل سبب جب ہم یہ معلوم کر چکے کہ مامون جب مسند خلافت پر بیٹھا بلکہ اس سے پیشتر ہی وہ عقیدۂ خلق قرآن کا قائل تھا. وہ اس مسئلہ پر اپنی مجلس مناظرات میں مناقشات کرتا اور اس مسلک کی لوگوں کو دعوت بھی دیتا تھا. بدوں اس کے کہ لوگوں کے دلوں کو ٹٹولے اور ان کی عقلوں کا امتحان کرے. اور مخالفین پر مصائب نازل کرے.

پھر آخر کیا بات تھی کہ اپنی زندگی کے آخری لمحات میں یکایک اس نے پلٹا کھایا اور ابتلاء و ایذا رسانی کا کام شروع کر دیا۔
بلاشبہ ان حرکتوں پر اکسانے والا احمد بن ابی داؤد تھا جس نے یہ تمام خطوط لکھے اور اس نے مامون کے ضعف مرض سے فائدہ اُٹھایا اسی نے اس قدر تلخ لب و لہجہ کے خطوط لکھے جو کہ ابتلاء و اختیار کی باتوں پر مشتمل تھے.

ایک سمجھدار آدمی کو یہ سوال حیران کر دیتا ہے کہ مامون جب بغداد میں مقیم تھا اور علماء کا گروہ بھی وہیں موجود تھا تو اس نے بغداد

سے باہر رہ کر امتحان و ابتلار کا سلسلہ کیوں جاری کیا اور پھر خطوط اس وقت کیوں بھیجنے شروع کئے جبکہ وہ بستر مرگ پر دراز تھا؛ بلاشبہ اس تمام تر تحریک کے پس پردہ احمد بن ابی دؤاد کی شخصیت تھی۔ اس نے مامون کا نام استعمال کیا حالانکہ اس سلسلہ میں مامون کا کوئی پختہ ارادہ نہ تھا۔ اور نہ ہی اس میں قوت و حزم باقی تھا۔ جب تک اس کی صحت بحال رہی وہ علمار سے کئی سال تک اس بارے میں بحث و مناظرہ کرتا رہا لیکن بحث و مناقشہ کے دائرہ سے نکل کر اذیت و امتحان کی حدود تک نہیں پہنچا۔ اور یہ کیفیت اس وقت تک رہی جب تک وہ توانا اور بغداد میں مقیم رہا۔ لہٰذا اس فعل شنیع کی تمام تر ذمہ داری احمد بن ابی دؤاد پر عائد ہوتی ہے اور مامون کا قصور صرف یہ ہے کہ اس نے اپنے حاشیہ نشین اور مصاحب ایسے لوگوں کو بنا رکھا تھا۔ جو اس وقت کے جمہور کے مسلک پر عامل نہ تھے۔ بہرحال جب تک مامون تندرست رہا اُس نے اس معاملہ کو دائرہ اعتدال سے متجاوز نہیں ہونے دیا۔

دونوں مسلکوں پر محاکمہ جب یہ بات ہے کہ اس ابتلار و امتحان کی تمام تر ذمہ داری احمد بن ابی دؤاد پر پڑتی ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا احمد بن ابی دؤاد کا مسلک تمام تر شر پر ہی مبنی تھا، اس میں کسی قسم کی خیر نہیں تھی؟ اور کیا امام احمد بن حنبل کا موقف ہر اعتبار سے درست تھا اور اس میں غلطی کا امکان نہ تھا؟

اس مسئلہ کے متعدد پہلو ہیں اور ہر پہلو کا ایک خاص حکم ہے۔ لیکن جہاں تک تقوی، ایمان، عزیمت، قوت صبر اور برداشت کا تعلق ہے ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ امام احمد بن حنبل تاریخ کے ان ابطال میں سے ایک بطل تھا جو ابتلار و امتحان کی کسوٹی پر پرکھے گئے۔ اور وہ کھرے ثابت ہوئے اور اپنے عقیدہ کی راہ میں مصائب پر صبر جمیل سے کام لیا اور دنیا کے مقابلہ میں دین کو ترجیح دی۔ اور فانی کے مقابلہ میں باقی کو اختیار کیا

جہاں تک دین میں حزم و احتیاط اور ایسے فلسفیانہ موشگافیوں اور عقلی کج بحثیوں سے بچانے کا تعلق ہے۔ اس اعتبار سے امام احمد بن حنبل کا موقف قابل صد ستائش ہے۔ کیونکہ وہ کسی اعتبار سے بھی دینی معاملات میں فلسفیانہ نقطۂ نظر سے ایجابی یا سلبی اعتبار سے غور و خوض کرنے کی اجازت نہیں دیتے تھے بلکہ وہ اس معاملہ میں متوقف رہنے اور اپنی رائے سے قطعی فیصلہ کرنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔ بلکہ ان کی یہ رائے تھی کہ ایک مسلمان کی حیثیت سے اس قسم کے مسائل پر غور کرنا اور ان کی دراست میں تعمق سے کام لینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ سلف سے اس معاملہ میں کوئی رائے بھی منقول نہیں ہے۔ الغرض دینی مسائل کے معاملہ میں وہ خالص اثری تھے اور انہی چیزوں پر غور و خوض کرتے جن میں سلف نے دماغی صلاحیتیں صرف کی تھیں۔ تاکہ ان کی سیرت سے ہدایت حاصل کریں اور انہی کے مسلک پر گامزن رہیں۔ آئندہ ان آرار و افکار پر بحث کرتے وقت ہم ان کے مسلک پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

لیکن اگر اس قضیہ پر اس حیثیت سے بحث کریں کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ جو دلائل احمد بن ابی داؤد نے ان خطوط میں بیان کئے ہیں اور عقل و بداہت کا جہاں تک تعلق ہے ہم معتزلہ کی صحت رائے کا اعتراف کرنے پر مجبور ہیں. کیونکہ قرآن اگرچہ کلام الٰہی ہے پھر مخلوق ہے۔ اور یہ بات اللہ سبحانہٗ تعالیٰ کے قدم کے باعث اس کی صفت کلام کے قدم کو مانع نہیں ہے. جیسا کہ "مخلوقات" اس کی صفت "قدرت" کا نتیجہ ہے۔ اور اس کی "قدرت" قدیم ہے تو جس طرح اس قدرت سے خلق کی تخلیق، قدم خلق کو مستلزم نہیں ہے اسی طرح قرآن کے ساتھ اللہ کا کلام کرنا اور اس کے ذریعہ آنحضرت کو مخاطب کرنا۔ اور اسے اپنی قدرت سے نازل کرنا، اور پھر صفت کلام کے ذریعہ اپنی ذات کے اوصاف بیان کرنا، قرآن کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔ ؎۱

اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ احمد بن ابی داؤد اور معتزلہ کا مسلک اس قضیہ میں برحق تھا. تو کیا ہم یہ بھی تسلیم کرلیں گے کہ انہوں نے اپنے مخالفین پر جو اذیتیں نازل کیں، خاص طور پر ارباب تقویٰ و اصحاب علم و فضل کے جو تشدد برتا وہ بھی جائز اور مناسب تھا اور کیا یہ بھی مان لیں گے کہ ان کے قلوب و ضمائر کا امتحان لینا اور کریدیں کرنا ان کے لیے روا تھا۔ یہی چیز محل نظر ہے جس پر کہ لوگوں نے امام احمد کے زمانہ ہی سے معتزلہ کو نشانہ ملامت بنایا ہے۔ یہاں تک کہ بعض معتزلہ بھی اسے ناپسند کرتے تھے اور جاحظ معتزلی جیسا شخص بھی جو امام احمد کا ہم عصر تھا۔ معتزلہ کی طرف سے اس کا دفاع کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے. چنانچہ وہ اپنی بعض تحریروں میں معتزلہ کے اس جور و ستم اور کفر سازی سے دفاع کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

واضح رہے کہ ہم کا فراسی کو قرار دیتے ہیں جس تک ہم اپنی حجت پہنچا چکے ہوں اور اہل تہمت کے سوا ہم کسی کا امتحان روا نہیں رکھتے اور متہم کی پردہ دری تجسس سے نہیں ہے اور نہ ہی متہم کا امتحان اس کی پردہ دری ہے. قلیل سے ہے اگر ہر انکشاف پردہ دری میں داخل ہوتا اور ہر امتحان تجسس میں داخل ہوتا تو قاضی کو سب سے زیادہ اس جرم کا مرتکب ماننا پڑے گا اور کہنا پڑے گا کہ وہ سب سے زیادہ لوگوں کے عیوب فاش کرنے والا ہے۔ ؎۲

لیکن جاحظ کا یہ فیصلہ درست نہیں ہے کیونکہ معتزلہ نے امتحان و آزمائش کو اہل تہمت کے ساتھ ہی خاص نہیں رکھا. بلکہ ان کے نزدیک یہ حکم عام ہے ۔ یہاں تک کہ اس کا نزلہ اصحاب علم و فضل پر بھی گرا. کیا احمد جیسی شخصیت دین میں متہم قرار دی جاسکتی ہے؟ کیونکہ اگر امام احمد جیسی شخصیت کا شمار بھی اہل تہمت میں ہو تو پھر کیا دین اور کہاں کا تدین ———؟ لہٰذا جاحظ کا یہ کہنا یہاں بے جا ہے۔

؎۱:

؎۲: الفصول المختارہ من کتب الجاحظ لعبید اللہ بن حسان ۲

جب صورت حال یہ ہے تو جور وستم اور ایذا رسانی کو درست قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ ہی ہماری نظر میں اس کی کوئی وجہ جواز ہو سکتی ہے لیکن جن لوگوں نے ان افعال شنیعہ کا ارتکاب کیا، کیا ان کے نزدیک بھی اس کی کوئی وجہ جواز نہ تھی ـــ اگرچہ ہمیں اس سے اتفاق نہیں ہے ـــ اور کیا ہم یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ ان لوگوں نے جو کچھ کیا وہ بغیر کسی سبب کے محض اذیت و انتقام کی خاطر تھا؟ اور اس کی کوئی ادنیٰ وجہ بھی نہ تھی؟

یہ وہ سوال ہے جو دل میں اضطراب پیدا کرتا ہے۔ اور اس کا کوئی قاطع جواب نظر نہیں آتا۔ اور جب موافق یا مخالف قطعی رائے قائم کرنے کے لئے ہمارے پاس کوئی قریب یا بعید راستہ نہیں ہے تو ہم مجبور ہیں کہ قیاس آرائی سے کام لیں، کیونکہ بعض اوقات قیاس آرائی ہی امر راجح کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ پس اگر ترجیح کے اسباب ہمارے سامنے ہیں پھر اگر اس کے لئے کوئی یقینی دلیل ہمارے پاس نہیں ہے تو ظن راجح کی دلیل تو بہر حال موجود ہے۔

مامون کے ـــ یا بجا طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ احمد بن ابی دؤاد کے ـــ بعض خطوط میں اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہ قرآن قدیم ہے، اس خیال کا اظہار کیا گیا ہے کہ ایسی ہی بات ہے جیسا کہ عیسائیوں نے عیسیٰ بن مریم کے متعلق دعویٰ کیا تھا کہ وہ چونکہ کلمۃ اللہ ہے اس لئے قدیم ہے۔ یہ قول اس بات کی دلیل ہے کہ مامون اور اس کے ساتھ معتزلہ نے یہ خیال کیا کہ قرآن کو قدیم مان لیا جائے تو عوام الناس کے دلوں میں تعدد قدماء کا عقیدہ قائم ہو جائے گا۔ پھر اس کے دل میں یہ خیال آیا کہ تعدد قدماء مان لینے سے لازم آتا ہے کہ بہت سے إلٰہ عبادت کے لائق ہیں اور یہ صریح شرک ہے اور اس کی ایک زندہ مثال ہمارے پاس موجود ہے کہ جب نصاریٰ نے عیسیٰ علیہ السلام کو قدیم مانا تو بعد میں اس کی پرستش بھی شروع کر دی پس جب معتزلہ اور ان کے ساتھ مامون نے یہ دیکھا کہ لوگوں میں یہ عقیدہ پھیل رہا ہے جیسا کہ مامون کے مکتوب سے معلوم ہوتا ہے اور فقہاء و محدثین ـــ جنہیں عوام اہل تقویٰ خیال کرتے ہیں ـــ اس عقیدہ کو جاذب بنا کر لوگوں کے سامنے پیش کر رہے ہیں تو انہیں خوف پیدا ہوا کہ یہ عقیدہ امت کی گمراہی کا موجب ہوگا جیسا کہ اس سے قبل حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پرستش میں گمراہ ہو چکے ہیں، تو ان کو ـــ یعنی معتزلہ اور مامون ـــ اس کے سوا کوئی چارہ کار نظر نہ آیا کہ قوت سلطنت کے ذریعہ لوگوں کو حق (یعنی خلق قرآن) پر مجبور کیا جائے کیونکہ بیان و تقریر کے ذریعہ وہ لوگوں کو قائل کرنے سے عاجز ہو چکے تھے۔

یہی بات ان کے مکاتیب سے واضح ہوتی ہے اور ہو سکتا ہے کہ اس میں وہ کچھ مخلص بھی ہوں اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ جب معتزلہ ـــ جنہیں مخالفین اسلام سے واسطہ پڑتا رہتا تھا ـــ نے یہ دیکھا ـــ جیسا کہ جاحظ معتزلی کے رسالہ "النصاریٰ" میں لکھا ہے ـــ کہ اسلام کے خلاف دسیسہ کاریاں کرنے والے اس پر خوش ہیں، اور

محدثین اور فقہاء جو عوام میں اس عقیدہ کو (یعنی قدم قرآن) رواج دے رہے ہیں۔ عیسائی انہیں داد دے رہے ہیں کیونکہ پورے قرآن کے قدیم ہونے سے انہیں مسیح علیہ السلام کی قدامت پر دلیل ہاتھ آجاتی ہے۔ اور یہ دلیل قرآن پاک سے ہی ثابت ہوجاتی ہے۔ کیونکہ قرآن میں ہے کہ مسیح (علیہ السلام) کلمۃ اللہ ہے اور ہر کلام الٰہی قدیم ہے تو کلمۃ اللہ بھی قدیم ہوا۔ لہٰذا مسیح (علیہ السلام) بھی قدیم ہوئے۔

شاید معتزلہ کے دل میں بھی یہی خیال پیدا ہوا ہو کہ قدم قرآن کا نظریہ اس اعتبار سے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے منجملہ ان نظریات کے ہے جو عیسائیوں کی دسیسہ کاریوں سے ملتِ اسلامیہ میں رواج پا چکے ہیں۔ جمہور مسلمانوں نے تقدیسِ قرآن کے پیشِ نظر اسے قبول کرلیا ہے اور تاریخ سے نہایت صحت کے ساتھ ثابت ہے کہ وہ نصاریٰ جو مسلمانوں کے درمیان آباد تھے۔ انہیں یہ بات دیکھ کر دلی صدمہ ہوتا تھا کہ لوگ دینِ اسلام میں فوج در فوج داخل ہو رہے ہیں تو وہ مسلمانوں میں اس قسم کے خیالات پھیلا دیتے تھے اور پھر انہیں افکار کو دلیل بنا کر اپنے دین سے دفاع کرتے تھے۔

کتاب "تراثُ الاسلام" میں یوحنا دمشقی کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ شخص دورِ اموی میں ہشام بن عبدالملک کے عہد تک خدماتِ جلیلہ پر فائز رہا۔ اور وہ عیسائیوں کو ایسی باتیں سکھایا کرتا تھا جن کے ذریعہ وہ مسلمانوں سے مجادلہ کرسکیں۔ مثلاً وہ کہتا۔

کہ کوئی (مسلمان) عرب تم سے سوال کرے کہ مسیح کے بارے میں تمہارا کیا عقیدہ ہے؟ تو کہہ دینا کہ وہ کَلِمَۃُ اللّٰہ" ہیں پھر عیسائی کو اس مسلمان سے سوال کرنا چاہیئے کہ قرآن میں مسیح (علیہ السلام) کو کس لقب سے یاد کیا گیا ہے اور جب تک وہ اس بات کا جواب نہ دے لے اس سے کوئی گفتگو نہ کرے۔ تو وہ اس بات کے کہنے پر مجبور ہوگا کہ:

اِنَّمَا الْمَسِیْحُ عِیْسَی ابْنُ مَرْیَمَ رَسُوْلُ اللّٰہِ	مسیح (یعنی) مریم کے بیٹے عیسیٰ (نہ خدا تھے نہ خدا کے بیٹے بلکہ)
وَکَلِمَتُہٗ اَلْقَاھَا اِلٰی مَرْیَمَ وَرُوْحٌ مِّنْہُ	خدا کے رسول اور اس کا کلمہ (بشارت) تھے جو اس نے مریم کی طرف

بھیجا تھا اور اس کی طرف سے ایک روح تھے (۴ — ۱۷۱)

جب وہ یہ جواب دے لے تو اس سے کَلِمَۃُ اللّٰہِ وَرُوْحٌ مِّنْہُ" کے متعلق سوال کرو کہ آیا وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟

اگر کہہ دے کہ مخلوق ہے تو اس کی یوں تردید کرو کہ تمہارا مطلب یہ ہے کہ اللہ اکیلا موجود تھا نہ اس کا کلمہ تھا اور نہ روح۔ پس تمہاری یہ بات سن کر مسلمان لاجواب ہوجائے گا کیونکہ جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہو وہ مسلمانوں کے نزدیک زندیق ہے۔

معتزلہ کی نظر سے یہ باتیں مخفی نہیں تھیں اس لئے کہ وہ دوسرے مذاہب اور زنادقہ سے مناظرہ بازی میں مشغول رہتے تھے۔

وہ یہ اچھی طرح جانتے تھے کہ جو قرآن کو قدیم کہتا ہے وہ مسیحیوں کی تائید و اعانت کرتا ہے۔ اور ان کے لئے ایک ایسی دلیل مہیا کرتا ہے جس سے وہ مسلمانوں کے ساتھ مجادلہ کرتے ہیں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ یہ بات نہ کہی جائے کیونکہ اس سے مخالفین کے ہاتھ میں ایک حربہ آجاتا ہے اور جو لوگ اسلام کے خلاف زہر اگلتے رہتے ہیں ان کے لئے راستہ کھل جاتا ہے۔ اور یہ بات بجائے خود حق بھی نہیں ہے تو جو شخص ایسی بات کہتا ہے وہ مسیح کے بارے میں عیسائیوں کی ہمنوائی کرتا ہے اور تعدد قدماء کو مان لیتا ہے اور قرآن جو لوگوں کی زبان سے نکلتا ہے اسے خدا تعالیٰ کے برابر بنا دیتا ہے۔

پس جب ہمارے خیال میں معتزلہ کا نقطۂ نظر یہ تھا تو یہ دراصل ایک گہری نظر سلیم تھی جس سے توحید اور اسلام کی حفاظت ہوتی تھی۔ اس موقف میں ہر لحاظ سے نجابت تھی اور ایمان سلیم کی راہ تھی۔ جب امام احمد بن حنبل دین کے معاملہ میں ہر طرح محتاط تھے اور کسی ایسی چیز پر غور و خوض نہیں کرتے تھے جو سلف صالحین کے مسلک کے خلاف ہو تو ماننا پڑے گا کہ معتزلہ بھی دین کے معاملہ میں احتیاط ہی کا نقطۂ نظر رکھتے تھے اور جو شخص اسلام کے خلاف دجل کرنا چاہتا ہے اس کے سامنے حق کے ساتھ تمام دروازے بند کر دینا چاہتے تھے۔ لہٰذا اگر وہ اپنے مسلک کا پروپیگنڈا کرتے تھے تو وہ دین کی مخالفت نہیں تھی۔ بہتر تو یہ تھا کہ اس مسئلہ میں غور و خوض ہی نہ کیا جاتا جیسا کہ امام احمد کا نظریہ تھا۔ لیکن جب اسلام کے بدخواہ اس قسم کی باتوں کی نشر و اشاعت میں مشغول تھے تو ہر مسلمان کا فرض تھا کہ حقیقت حال کو واضح کرے اور اس کی تائید و حمایت کرے اور اس کی طرف لوگوں کو دعوت دے۔

جس حد تک فکر و رائے کا تعلق ہے یہاں تک تو ہم نے احمد بن ابی دؤاد اور معتزلہ کے ساتھ انصاف کیا ہے لیکن جہاں تک عملی پہلو کا تعلق ہے ہم دیکھتے ہیں کہ معتزلہ نے حد سے زیادہ غلو اور زیادتی سے کام لیا۔ اور کچھ نہ کرتے تو ان کا یہی غلو کافی نہ تھا کہ امام احمد جیسے پاکباز پرہیزگار پر ایذا رسانی میں غلو کرتے ہوئے عذاب کے کوڑے برسائے اور انہیں ناحق زندان میں ٹھونس دیا۔ اور مصائب و تشدد کا سلسلہ یہاں تک بڑھا کہ لوگ سمجھنے لگے کہ یہ صرف ایک رائے کا دوسری رائے سے اختلاف نہیں ہے اور نہ یہ تنزیہ الٰہی کے اثبات کا جھگڑا ہے بلکہ یہ ایک بہت بڑی مصیبت ہے جو اسلام، مسلمانوں اور ائمہ دین و ہدایت پر نازل ہوئی ہے۔ یہ قلوب و ضمائر کی تفتیش تھی اور نفوس و سرائر کا امتحان، یہ خطا کار اس خیال سے کہ جو کچھ کر رہے ہیں وہی درست ہے، حالانکہ جو رائے طاقت سے منوائی جا رہی تھی اس میں شر تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جو آراء و افکار تشدد اور ایذا رسانی سے پھیلائے جا رہے تھے انہیں کامیابی نہ ہوئی۔ اگرچہ وہ حق مبین ہی تھا چنانچہ جیسے جیسے معتزلہ کی طرف سے ابتلاء و تشدد بڑھتا گیا ایسے ہی لوگوں کے دلوں میں ان لوگوں کا جو ظلم و ستم کا نشانہ بنائے جا رہے تھے، وقار بڑھتا رہا اور ان کی فکر و رائے کی پیروی کرنے والوں میں اضافہ ہوتا رہا۔ لوگوں کا یہ خیال

کہ معتزلہ جس مسلک کی دعوت دیتے ہیں اگر اس میں ذرا بھی خیر ہوتی تو اس کے لئے لوگوں کو عذاب کیوں دیا جاتا ہے۔ اور اس کے طریق میں قید و زنداں کی منزلیں کیوں ہیں ؟

مامون کا انتقال ہو گیا جبکہ امام احمد آہنی بیڑیاں پہنے ہتھکڑیوں میں مقید اس کی طرف ہنکائے جا رہے تھے۔ مامون کی موت نے اس ابتلاء کو ختم نہیں کیا بلکہ اس کے بعد ایک ایسے دور کی ابتداء ہوتی ہے جو پہلے سے زیادہ شدید اور ظالمانہ تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس نے اپنے بھائی معتصم کو دو باتوں کی خاص کر وصیت کی تھی۔

۱۔ اول یہ کہ خلقِ قرآن کی دعوت پر سختی سے قائم رہنا۔

۲۔ دوسرے یہ کہ احمد بن ابی داؤد سے ہر حال میں وابستہ رہنا

یہ اس لئے تھا کہ احمد بن ابی داؤد ہی اس عقیدہ کو لوگوں پر جبر و تشدد سے ٹھونسنے والا تھا۔ انہیں آزمائش میں ڈالنے، ان پر مصائب نازل کرنے اور قید و بند کے شدائد میں مبتلا رکھنے میں اسے بہت بڑا دخل تھا۔

معتصم عالم نہیں تھا بلکہ صرف تلوار کا دھنی تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے خلقِ قرآن کا معاملہ احمد بن ابی داؤد کے سپرد کر دیا تاکہ مامون کی وصیت نافذ کرنے کے سلسلہ میں جو چاہے کرے۔

یہ بیان ہو چکا ہے کہ جب مامون فوت ہوا تو امام احمد کو جکڑ کر ہنکایا جا رہا تھا۔ مامون کی موت کے بعد اسے بغداد کے قید خانہ میں ڈال دیا گیا، جب تک کہ اس کے بارے میں نیا حکم صادر نہ ہو۔ پھر وہ معتصم کے دربار میں حاضر کئے گئے۔ پہلے تو انہیں دھمکی اور تخویف سے مرعوب کرنے کی کوشش کی گئی لیکن جب ترغیب و ترہیب سے متاثر نہ ہوئے تو وعید نے عملی صورت اختیار کر لی۔ چنانچہ انہیں یکے بعد دیگرے کوڑے پڑنے لگے اور ہر مرتبہ انہیں اس وقت چھوڑا جاتا جبکہ کوڑوں کی تاب نہ لا کر بیہوش ہو جاتے۔ انہیں تلوار سے کوچا جاتا۔ لیکن وہ بے حس پڑے رہتے۔ متواتر اٹھارہ ماہ کی قید کے دوران ان کے ساتھ بار بار یہ کیا گیا۔

آخر کار جب مایوس ہو گئے اور ان کے دلوں میں کچھ شفقت کے جذبات پیدا ہوئے۔ تو انہیں رہا کر دیا گیا اور انہیں ان کے گھر میں اس حالت میں لایا گیا کہ زخموں سے نڈھال تھے۔ اور متواتر مار کٹائی اور جیل کے تاریک خانوں نے انہیں بے بس کر دیا تھا۔

امام احمد گھر میں مقیم ہوتے اور وہ چلنے سے عاجز تھے۔ وہ اپنے تقوی کی مدد سے غالب رہے۔ دوسرے اگرچہ توانا تھے لیکن اس راہ میں شکست خوردہ ہو گئے۔ وہ اس اثنا میں درس و تحدیث سے منقطع رہے۔ جب ان کے زخم مندمل ہو گئے اور صحت بحال ہو گئی تو اگرچہ زخموں کے کچھ آثار باقی تھے اور جسمانی کوفت بھی رہتی تھی مگر مسجد میں جا کر حدیث کا درس دیتے رہے۔ یہاں تک کہ

معتصم فوت ہو گیا اور واثق نے مسندِ خلافت سنبھال لی۔

واثق کی تخت نشینی

واثق نے دوبارہ امام احمد کو مصیبت میں مبتلا کر دیا۔ لیکن اس نے معتصم کی طرح نہ کوڑا پکڑا اور نہ مارا۔ کیونکہ وہ جانتا تھا کہ اگر سختی کی گئی تو عوام کی نظروں میں امام احمد کی منزلت اور بھی بڑھ جائے گی۔ اور ان کے نظریہ کو تقویت پہنچے گی۔ اور خلیفہ کی طرف سے جو دعوت دی جاتی ہے وہ اور زیادہ ناکام ہو کر رہ جائے گی۔

علاوہ ازیں عقلمند آدمی ہمیشہ عوام کی شورش سے بچتا ہے۔ لہٰذا احمد بن ابی داؤد اور واثق نے معتصم کی وفات کے بعد جسمانی ایذا کا اعادہ نہیں کیا بلکہ انہیں لوگوں کے ساتھ میل جول سے منع کر دیا۔ اور واثق نے امام احمد کو حکم دیا:۔

تمہارے پاس کسی کو آنے اور ملنے جلنے کی اجازت نہیں۔ تم اس شہر میں اقامت اختیار کر سکتے ہو جہاں ہمارا قیام ہے

اس کے بعد امام احمد گھر میں محصور ہو گئے اور نماز وغیرہ کسی کام کے لئے گھر سے باہر نہیں نکلتے تھے۔ یہاں تک کہ واثق بھی فوت ہو گیا۔

اس طرح امام احمد پانچ سال سے زیادہ یعنی ۲۳۲ھ تک درس و تحدیث سے منقطع رہے۔ واثق کی موت کے بعد وہ نہایت عزت و احترام کے ساتھ مسندِ درس و تحدیث پر رونق افروز ہوئے۔ ان کی پیرانہ سالی، قناعت، زہد اور حسنِ بلا نے ان کا مرتبہ اور زیادہ بلند کر دیا تھا۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ یہ ابتلا تنہا امام احمد پر ہی نہ تھا۔ اگرچہ امام احمد نے صبر میں سب سے سبقت کی۔ بلکہ یہ مصیبت دوسروں پر بھی نازل ہوئی۔ مختلف شہروں کے فقہاء بغداد لائے جاتے تاکہ اس مسئلہ میں ان کا امتحان لیا جائے اور ان کے دلی خیالات کو کریدا جائے۔ چنانچہ جن پر یہ مصیبت نازل ہوئی ان میں ایک فقیہ مصر یوسف بن یحییٰ البویطی بھی تھے جو امام شافعی کے شاگرد تھے۔ انہیں دعوت دی گئی کہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں۔ لیکن انہوں نے انکار کر دیا۔ چنانچہ انہیں زنجیروں میں جکڑ کر بغداد لایا گیا اور اسی صبر و احتساب کی حالت میں انہوں نے جان دے دی۔ اور انہی میں نعیم بن حماد ہیں۔ وہ بھی واثق کے قید خانہ میں ہی فوت ہوئے۔

ردِ عمل

یہ معاملہ اس قدر بڑھا اور طول متواتر رہا کہ لوگ اس حالت سے اکتا گئے۔ حتیٰ کہ خود اس فتنہ کو قائم کرنے والے بھی اس سے دل برداشتہ ہو گئے۔ یہاں تک کہ بعض لوگوں نے اسے مذاق بنا لیا۔ چنانچہ مروی ہے کہ ایک دفعہ عبادہ نامی ایک شخص واثق کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا:۔

اے امیر المومنین! قرآن کے بارے میں خدا آپ کو بہت بڑا اجر دے۔

واثق نے کہا، کمبخت قرآن بھی مرنے کی چیز ہے۔

عبادہ نے کہا

یا امیر المومنین، ہر مخلوق چیز مرنے والی ہے۔ خدا کی قسم امیر المومنین قرآن کے مرنے کے بعد لوگ تراویح کس طرح پڑھینگے؟

واثق ہنس پڑا اور کہا:۔

خدا تجھے غارت کرے ـــــ چپ رہو

دمیری نے کتاب "حیاۃ الحیوان" میں ایک روایت درج کی ہے کہ واثق نے اپنی آخری عمر میں عقیدۂ "خلق قرآن" سے اختلاف رکھنے والے حضرات پر سختی اور تشدد کا سلسلہ بند کر دیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ اس کی خدمت میں ایک شخص حاضر ہوا جس پر اس عقیدہ کے سبب بلا نازل ہو چکی تھی۔ اس نے ابن ابی داؤد سے مجادلے کے ضمن میں کہا:۔

ایک ایسی بات کی جانب، جس کی طرف نہ آنحضرت نے دعوت دی، نہ حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ نے اور نہ ہی حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ نے، آپ لوگوں کو کیوں بلاتے ہیں۔ یہ بات دو حال سے خالی نہیں یا تو حضرات اس عقیدہ سے واقف تھے اور یا واقف نہیں تھے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ وہ واقف تھے اور خاموش رہے تو ٹھہر جھے اور آپ کو بھی اس سے سکوت اختیار کرنا چاہیئے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ ناواقف تھے اور آپ نے اسے معلوم کیا ہے تو اے لئیم ابن لئیم! کیا یہ بات ماننے کی ہے کہ ایک بات سے رسول اللہ اور خلفاء راشدین تو ناواقف رہے ہوں اور تم اس سے واقف ہو گئے!!"

جب واثق نے یہ بات سنی تو اپنی مجلس سے اچھل پڑا اور بار بار ان کلمات کو دہرانے لگا۔ اس شخص کو معاف کر دیا اور رات تک جو کچھ کرتا آیا تھا۔ اس سے رجوع کر لیا۔ جیسا کہ اس کے بیٹے مہتدی نے روایت کی ہے[1]۔

یہ ہے تفصیل اس پُرخطر کڑے امتحان کی، جس نے امام احمد جیسے متقی اور پرہیزگار شخص کی زندگی کو گدلا کیا اور ان کے پرسکون نفس کو مضطرب رکھا۔ اس طرح تقریباً چودہ سال تک اس نے زندگی گزاری۔ جن میں سے سات سال تک تو عذاب و تنکیل اور تشدد کی بندشیں کچھ ڈھیلی رہیں اور باقی سات برس کڑی حالت میں گزرے۔

تقیہ کیوں نہیں کیا؟ یہاں کہا جا سکتا ہے کہ اس متقی مرد کے لئے مناسب یہ تھا کہ تقیہ سے کام لے لیتے اور ان کے حسب مراد خلق قرآن کا اقرار کر لیتے۔ چنانچہ ان کے بعض معاصرین نے انہیں رائے بھی دی تھی کہ تقیہ سے کام لیں یعنی اپنے آپ کو تلف و ہلاکت سے بچانے کے لئے اپنے عقیدہ کے خلاف اپنے آپ کو ظاہر کر دیں۔

---

[1] حیاۃ الحیوان ص۲۹ ج۱

لیکن امام صاحب نے اسے ٹھکرا دیا۔ جبکہ بہت سے لوگ اس روپ میں بہہ چکے تھے۔ اور انہوں نے گوارا نہ کیا کہ وہ اپنے نظریہ کے خلاف کوئی بات ظاہر کرکے فکری تنزل کا ثبوت دیں اور ہم اگرچہ خلق قرآن کے معاملہ میں امام احمد سے متفق نہیں ہیں ـــــــ ان کے جلالتِ شان، تورع اور احتیاط دینی کا اعتراف کرنے کے باوجود ـــــــ لیکن پھر بھی ہماری یہ رائے ہے کہ دارالاسلام میں تقیہ جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ دارالاسلام میں امر منکر کا انکار واجب ہے۔ ورنہ اس کی حقیقت تبدیل ہوجائے گی اور کوئی امر منکر منکر ہی نہیں رہے گا۔ پھر استنکار کے متعدد مراتب ہیں اور تقیہ صرف وہاں جائز ہے۔ جہاں اسلام کی قوت وشوکت باقی نہ رہے جیسے وہ ممالک جہاں اسلام کی بے حرمتی کی جاتی ہے اور مسلمانوں کو وہاں سے نکلنے کی کوئی سبیل نظر نہیں آتی۔ تو ایسی حالت میں یہ جائز ہے کہ آدمی اپنے دین کو مخفی رکھے۔ اور یہ اجازت محض سہولت اور آسانی کے پیش نظر دی گئی ہے۔ تاکہ جو شخص جیسا حوصلہ رکھتا ہے ویسا کرلے۔

اور ایسے ائمہ کے لئے تو تقیہ کسی حالت میں جائز نہیں جنہیں لوگ اپنا پیشوا سمجھتے ہیں اور ان کی سیرت کو اپنے لئے اسوۂ حسنہ بناتے ہیں۔ تاکہ ان کے پیروکار گمراہ نہ ہوجائیں کیونکہ اگر وہ ائمہ اپنے عقیدہ کے خلاف ایسی باتیں کہیں گے تو عوام ان کے دل کی باتوں کو تو جانتے نہیں، وہ جو کچھ ظاہر کرتے ہیں اس کی پیروی کرنے لگ جائیں گے۔ اور خیال کرنے لگیں گے کہ وہی حق ہے جسے انہوں نے دین کے لئے پسند کیا۔ اس طرح فساد عام ہوجائے گا۔ لہٰذا امام پر لازم ہے کہ وہ امتحان وابتلا کے مصائب سے دوچار ہوجائے تاکہ صحیح نظریہ کی نشر واشاعت ہو اور ابتلا ہی نشر وذیوع کا ذریعہ بن جائے۔

لہٰذا ہماری رائے یہ ہے کہ امام احمد اور ان کے نظریہ کی اشاعت کے لئے صبر وبرداشت سے کام لینا ہی مناسب اور بہتر تھا ـــــ اگرچہ ہمیں ان کی رائے سے اتفاق نہیں ہے ـــــ یہاں اسی قدر کہہ دینا ہی کافی ہے۔ آگے چل کر ان آراء وافکار پر بحث کے وقت ہم اس نظریہ پر پوری بحث کریں گے۔

معیشت اور خانگی زندگی

یہاں تک ہم نے نہایت تفصیل کے ساتھ امام احمدؒ کی علمی زندگی پر روشنی ڈالی ہے۔ اور بتایا ہے کہ وہ علم و حدیث کی طلب کے لئے ممالک اسلامیہ میں راہ نوردی کرتے رہے۔ علم میں پروان چڑھے۔ عالمِ دین ہو کر درس و تحدیث کی مسند پر بیٹھے۔ مسلمانوں کے امام بنے لوگ ان کی پیروی کرتے اور ان کے نقش قدم پر چلتے تھے۔ ان طوفان خیز آندھیوں کا ذکر کیا ہے۔ جنہوں نے ان کی حیات علمیہ میں اضطراب پیدا کیا۔

لیکن اب تک ہم نے ان کے ذرائع آمدنی سے تعرض نہیں کیا کہ ان کی گزران کیسی تھی، وہ آرام و آسائش کی زندگی بسر کرتے تھے یا تنگی اور ترشی کے ساتھ گزر ہوتی تھی۔ نیز یہ کہ ان کا ذریعہ معاش کیا تھا؟ کیا وسائل معاش کم تھے یا زیادہ؟ پھر یہ کہ کیا خلفاء سے امام مالکؒ اور قاضی ابویوسفؒ کی طرح تحفے تحائف بھی قبول کر لیتے اور انہیں پاکیزہ سمجھتے تھے یا امام ابوحنیفہؒ کی طرح انہیں بنظر کراہت دیکھتے تھے؟ یا امام شافعیؒ کی طرح اس میں میانہ رو تھے؟

یہ ہیں وہ سوالات جن کا ہمیں جواب دینا اور اختصار کے ساتھ انہیں بیان کرنا ہے۔ اس لئے سب سے پہلے ہم امام صاحب کی معاشی حالت اور اس کے ذرائع پر گفتگو کریں گے اور خلفاء کے تحائف کے متعلق ان کی روش کو زیر بحث لائیں گے اور ان لوگوں کا ذکر کریں گے جن سے انہیں دورِ ابتلاء سے قبل اور اس کے بعد سابقہ پڑا۔

امام احمدؒ نے فقر و فاقہ کی زندگی بسر کی۔ زندگی بھر رفاہیت اور فارغ البالی کا چہرہ تک نہیں دیکھا۔ وہ فقر و احتیاج کو ایسی مالداری پر ترجیح دیتے تھے۔ جس کے متعلق یہ معلوم نہ ہو کہ یہ مال حلال خالص ہے یا اس میں کسی کی عطا کا ممنونِ احسان ہونا پڑتا ہے۔ وہ بسا اوقات نادار اور زادِ راہ کے ختم ہونے پر خود کماتے یا مزدوری کرنا پسند کر لیتے لیکن کسی کا عطیہ قبول کرنا گوارا نہ کرتے۔ کیونکہ ان کی خودداری انہیں اس بات کی اجازت نہیں دیتی تھی کہ حالتِ شدت میں کسی ایسے شخص کا عطیہ قبول کریں جس

کی وہ بعد میں مکافات نہ کر سکتے ہوں۔ اس طرح انہوں نے کسی کا ممنونِ احسان بننے سے اپنے نفس کو آزاد رکھا۔ اور جب کبھی ایسی حالت سے دوچار ہوتے تو جسمانی تکلیف برداشت کر لیتے۔ لیکن اپنے نفس کو مجروح نہ ہونے دیتے۔

جائداد اور آمدنی

ان کی گزر اوقات اس تھوڑی سی جائداد کی آمدنی پر تھی جو ان کے والدؒ چھوڑ گئے تھے۔ چنانچہ ابن الجوزی المناقب میں اس موقع پر لکھتے ہیں

"امام احمد کے والد نے ترکہ چھوڑا تھا جس کی آمدنی سے امام صاحب گزر بسر کر لیتے۔ اس سے ان کا گھر کا کام چل جاتا اور دوسروں کے دستِ نگر ہونے سے بچ جاتے۔"

ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ امام احمد کی کچھ دکانیں بھی تھیں جنہیں کرایہ پر چڑھا دیتے تھے۔ چنانچہ حلیۃ الاولیاء میں یہ الفاظ ملتے ہیں[1]:۔

امام احمد کے ہاتھ سے ایک قینچی کنوئیں میں گر پڑی۔ اتنے میں ان کا ایک کرایہ دار آیا اس نے وہ قینچی کنوئیں سے نکال کر امام صاحب کے حوالہ کی۔ امام صاحب نے وہ قینچی لے لی اور اسے نصف درہم یا اس سے کم و بیش کچھ رقم دینی چاہی۔ تو کرایہ دار نے کہا قینچی ایک قیراط کے برابر تو ہو گی۔ میں اس کا کچھ نہیں لوں گا۔ یہ کہہ کر وہ چلا گیا۔ کچھ دنوں کے بعد امام صاحب نے اس سے کہا:۔

دوکان کا کرایہ کتنے دنوں کا تم پر باقی ہے؟

اس نے کہا:۔

تین ماہ کا! ——— اس دکان کا کرایہ تین درہم ماہوار کے حساب سے تھا۔ امام صاحب نے حساب لگایا اور کہا تجھے کرایہ معاف کیا۔

اس قصہ سے اس کے علاوہ کہ امام صاحب کسی کا منت پذیر ہونا گوارا نہیں کرتے تھے۔ اور یہ کہ احسان کا کئی گنا بدلہ دیتے تھے، یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ وہ دکانوں کے مالک تھے جن کے کرایہ سے کچھ آمدنی ہو جاتی تھی۔ اگرچہ ان سے بے فکری حاصل نہیں ہوتی تھی لیکن ضروریات زندگی بآسانی پوری ہوتی رہیں۔ بہت سی خبریں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ آمدنی کوئی زیادہ نہیں تھی بلکہ نہایت تھوڑی سی تھی۔ چنانچہ حافظ ابن کثیر نے اس کی مقدار بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

---

[1] ۔ حلیۃ الاولیا

"امام احمد کو اپنی جائداد سے سترہ درہم ماہوار آمدنی ہو جاتی تھی۔ جسے وہ اپنے اہل وعیال پر خرچ کرتے اور صبر وشکر کے ساتھ اسی پر قناعت کرتے تھے۔"

بلاشبہ یہ آمدنی بہت کم تھی۔ حافظ ابن کثیر کی روایت کردہ مقدار صحیح ہو یا غلط۔ اس مضمون کی روایات تو بکثرت ہیں کہ امام احمد کے پاس صبر و قناعت کی فراوانی نہ ہوتی اور محنت و مشقت سے روزی کمانے کی استعداد نہ رکھتے تو اس آمدنی سے تو ضروریات زندگی کا پورا ہونا بھی مشکل تھا۔ انہیں اس بات کا پورا خیال رہتا تھا کہ ذریعۂ رزق حلال اور غیر مشتبہ ہو۔ اور آبائی جائداد جس سے انہیں محدود پیمانے پر روزی حاصل ہو جاتی تھی کے متعلق ان کا خیال یہ تھا کہ یہ ان کے باپ کا ترکہ اور حلال ہے۔ اور اگر ان کے سامنے کوئی شخص اس جائداد کا دعوے کرتا تو وہ بلا تامل اسے سونپ دیتے۔ چنانچہ المناقب ابن جوزی کے الفاظ ہیں کہ:۔

"ایک شخص نے امام احمد سے اس جائداد کے بارے میں سوال کیا جس کی آمدنی پر اس کی گزران تھی۔ اور اسکے ایک مکان میں سکونت پذیر تھے تو انہوں نے جواب دیا کہ:۔

"یہ جائداد مجھے اپنے باپ سے ورثہ میں ملی ہے۔ اگر کوئی شخص میرے پاس آکر یہ ثابت کر دے کہ یہ اس کی ہے تو میں اس سے فوراً بے دخل ہو جاؤں گا۔ اور اس کے سپرد کر دوں گا"

یہ تھوڑی سی آمدنی تھی جس پر صبر و شکر کے ساتھ زندگی بسر کرتے تھے۔ اور بایں ہمہ کسی سے عطیہ لینا پسند نہیں فرماتے تھے اور نہ دوسروں سے امداد قبول کرتے۔ کبھی کبھی تو حالات بہت نازک ہو جاتے تھے۔ کیونکہ اس آمدنی سے اہل وعیال کے مصارف پورے نہیں ہوتے تھے۔ لیکن یہ سب کچھ وہ صبر سے برداشت کر لیتے تھے۔ اور جب سفر میں یہ عسرت بڑھ جاتی تھی اور زادِ راہ ختم ہونے کی وجہ سے قوت برداشت پر غالب آجاتی۔ تو وہ ذرہ بھر بھی کمزوری کا اظہار نہ کرتے اور نفسانی راحت کی خاطر جسمانی تکالیف کی پرواہ نہ کرتے تھے۔ اور ایسا کبھی ہوا ہے کہ جب حالات زیادہ نازک ہو گئے اور فاقہ نے سخت صورت اختیار کر لی پھر بھی دوسروں کے عطیے یہ سمجھ کر واپس کر دیتے کہ کسی کے زیر بار احسان ہونا بہ نسبت فقر و فاقہ کے زیادہ تکلیف دہ ہے۔ چنانچہ وہ حالتِ شدت میں رہنا قبول کر لیتے۔ لیکن عطیات کے قبول کر لینے سے جو روحانی کوفت ہوتی ہے۔ اسے گوارا نہ کرتے۔ سلامتی اور اہل وعیال کی ضروریات پوری کرنے کے لئے مندرجہ ذیل طریقوں میں سے ایک کو اختیار فرماتے:۔

۱۔ کھیتی کا باقی ماندہ جو حکم مباح میں ہوتا ہے اسے وہ چن لیتے اور اپنی ضروریات کو پورا کر لیتے۔ چنانچہ یہ عالم جلیل اور محدث رسی کندھے پر رکھے چلا جاتا ہے اور کھیتی کی باقی ماندہ چیزیں جو حکم مباح میں ہوتی ہیں، چن چن کر جمع کرتا۔ اس بات کا پورا خیال رکھتا کہ کسی کی زمین میں بغیر اجازت کے نہ جائیں اور نہ کسی کے کھیت کو خراب کریں۔ چنانچہ ان سے روایت ہے کہ:۔

میں پا پیادہ سرحد پر گیا۔ ہم بچی کھچی چیزیں چننے لگے۔ میں نے کچھ لوگوں کو دیکھا جو دوسروں کے کھیت خراب کر رہے ہیں۔ کسی شخص کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ دوسرے کے کھیت میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو۔[1]

۲۔ اور معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ کام وہ مجبوراً اس وقت کرتے جب ضرورت کو پورا کرنے کے لئے محنت مزدوری کا اور کام نہیں ملتا تھا اگر کوئی دوسرا کام مل جاتا تو وہ اسے اختیار کر لیتے اور یہ یعنی محنت مزدوری سد رمق کا دوسرا طریقہ تھا۔ اور کسی طرح کا کام کرنے کو باعث عار نہیں سمجھتے تھے۔ بشرطیکہ اس سے لوگوں کو فائدہ پہنچتا ہو اور ان کی اپنی ضرورت پوری ہوتی ہو۔ کیونکہ ہر کام بذات خود شریف ہے بشرطیکہ اس میں نفسانی خست نہ اٹھانی پڑے اور اس میں تو ہر اس مباح کام کے کرنے میں کچھ رسوائی نہیں ہے۔ جو انسان کو دوسروں کا ممنون احسان ہونے اور ان کے صدقات لینے کی خست سے بلند رکھے۔

وہ سفر میں اگر کوئی دوسری مزدوری نہ ملتی تو باربرداری کر لیتے اور خرچ کے لئے کچھ نہ ہوتا تو اجرت پہ لکھنے کا کام کرتے تھے۔ چنانچہ تاریخ ذہبی میں ترجمہ امام احمد میں علی بن جہم سے حسب ذیل الفاظ مروی ہیں:۔

ہمارا ایک پڑوسی تھا وہ ایک کتاب لے کر آیا اور کہنے لگا کیا تم اس خط کو پہچانتے ہو؟ ہم نے کہا یہ تو احمد بن حنبل کا خط ہے۔ تمہیں انہوں نے کیوں کر لکھ دیا؟ وہ کہنے لگا، ہم مکہ میں سفیان بن عیینہ کے ہاں مقیم تھے۔ کئی روز تک احمد لاپتہ رہے۔ آخر ایک روز ہم خود ہی ان کے پاس مزاج پرسی کے لئے آئے تو دروازہ بند تھا۔ میں نے پوچھا کیا بات ہے؟ کہنے لگے! میرے کپڑے چوری ہو گئے ہیں۔ میں نے کہا۔ میرے پاس کافی دینار ہیں۔ خواہ یوں ہی لے لو اور خواہ قرض کے طور پر۔ لیکن انہوں نے دونوں طرح لینے سے انکار کر دیا۔ تو میں نے کہا، اچھا پھر اجرت پر میرے لئے کچھ لکھ دو گے؟ تو کہنے لگے ہاں یہ ٹھیک ہے۔ تو میں نے ایک دینار دے دیا۔ کہنے لگے میرے لئے کپڑا خرید لاؤ۔ اور اس کے دو ٹکڑے کر کے ایک تہبند اور ایک قمیض بنا دو۔ اور کاغذ لا دو۔ چنانچہ میں نے ایسے ہی کیا اور کاغذ لے آیا تو انہوں نے یہ لکھ کر دیا۔"

امام احمد کبھی کبھی کپڑا بھی بنا کرتے تھے اور جو بنتے وہ فروخت کر دیتے۔ اور اس سے گزر اوقات کرتے تھے۔ چنانچہ

---

[1] ۔ المناقب لابن الجوزی صد ۲۲۴

ذہبی نے اسحاق بن راہویہ سے ایک اور حکایت بھی بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں

میں اور احمد یمن میں عبدالرزاق کے پاس رہتے تھے۔ میں بالائی منزل میں رہتا تھا۔ اور وہ اس کے نچلے حصہ میں۔ میں جہاں رہتا کام کاج کے لئے ایک کنیز خرید لیا کرتا۔ مجھے معلوم ہوا کہ امام احمد کا زادِ راہ ختم ہو چکا ہے۔ میں نے کچھ رقم پیش کی لیکن انہوں نے لینے سے انکار کر دیا۔ میں نے کہا کہ چاہو تو بطور قرض لے لو اور چاہو تو یونہی لے لیجئے۔ لیکن انہوں نے میری پیشکش کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ پھر میں نے دیکھا کہ وہ ازار بند بن رہے ہیں اور اسے بیچ کر اپنا کام چلا رہے ہیں[1]

ان روایات سے آپ نے دیکھ لیا ہوگا کہ یہ جلیل الشان امام کسی کام میں بھی اپنی سبکی محسوس نہیں کرتے تھے۔ بشرطیکہ وہ کام جائز اور حلال ہو۔ اور اس میں لوگوں کا فائدہ بھی ہو۔ اور وہ لوگوں کی حاجت روائی کو اپنی ضرورت پر ترجیح دیتے تھے۔ اور یہی حیات انسانی کا وہ قانون ہے جو ہمیشہ سے چلا آ رہا ہے۔ درحقیقت امام احمد نیک آدمی تھے۔ وہ اس کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ کہ لوگ کیا کہیں گے۔ انہیں صرف اپنی نزاہتِ نفس کا خیال رہتا تھا کہ مال ناجائز طریقہ سے حاصل نہ ہو۔ وہ کسی کام میں اپنی اہانت نہیں سمجھتے تھے۔ کیونکہ انسان کا شرف ذاتی اس کی نزاہتِ نفس میں ہے اور یا پھر دنی کاموں اور لوگوں کا ممنون ہونے سے اپنا دامن بچائے رکھنے میں ہے۔ جو لوگ چھوٹے چھوٹے کام سرانجام دینے میں عار محسوس کرتے ہیں۔ وہ درحقیقت پست اور کم درلوگ ہیں۔ جن کے نفوس میں شرف ذاتی نہیں پایا جاتا۔ وہ اسی مصنوعی تعلی سے اپنے اس نقص کو چھپانے کی کوشش کرتے ہیں۔ سچ ہے:
کل مُیَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَہٗ " نکر ہر کس بقدر ہمت اوست

۳- ضروریات زندگی کو پورا کرنے کے لئے تیسرا طریقہ جس پر امام احمد عامل تھے، وہ تھا بحالت مجبوری قرض لینا۔ لیکن معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ ہر ضرورت کے لئے ہر مقام پر قرض نہیں لیتے تھے۔ بلکہ قرض اسی وقت لیتے تھے۔ جب آمدنی کے عنقریب آنے کی توقع ہوتی اور انہیں پورا یقین ہوتا کہ قرض دہندہ واقعی قرض دے رہا ہے۔ وہ کسی عطیہ وغیرہ کی نیت سے نہیں دے رہا، اور یہ قرض حالتِ سفر میں نہیں لیتے تھے۔ کیونکہ حالتِ اقامت میں امن حاصل ہوتا ہے۔ اور ادائیگی کی توقع ہوتی ہے لیکن سفر کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔ بعض اوقات وہ قرض اس وعدہ پر بھی لیتے تھے۔ کہ سہولت کے وقت ادا کر دوں گا اور قرض دینے والا اس نیت سے قرض دیتا کہ وہ واپس نہیں لے گا۔ اس صورت میں دونوں میں اختلاف

---

[1] - ملاحظہ ہو مقدمہ مسند میں ترجمہ امام احمد از ذہبی طبع معارف مصر بہ تحقیق الاستاذ احمد شاکر

ہو جاتا۔ امام احمد اپنی رائے پر ڈٹے رہتے۔ آخرکار قرض دار کو اپنا قرض واپس لینا پڑتا۔

ایک مرتبہ امام احمد نے اپنے ایک معاصر سے باختلاف روایت دو یا تین سو درہم قرض لئے۔ جس کا شمار اہل تقوی میں ہوتا تھا اور لوگوں کا خیال تھا کہ وہ جائز طریقہ سے ہی مال جمع کرتا ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد امام صاحب وہ رقم واپس کرنے کے لئے اس کے پاس گئے۔ اس نے کہا:۔

"اے ابو عبد اللہ! میں نے جب یہ رقم تمہیں دی تھی تو واپس لینے کی نیت سے نہیں دی تھی۔" امام احمد نے کہا۔ میں نے تو یہ رقم واپس کرنے کی نیت پر لی تھی۔ ؎۱

یہ تھی امام احمد کی معیشت اور ان کے ذرائع بسر، وہ مشقت کے ساتھ غربت اور فلاکت کی زندگی بسر کرتے تھے۔ لیکن کسی سے عطیہ قبول کر کے احسان بردار ہونے سے محترز رہتے تھے۔ اور اس بات کا پورا خیال رکھتے تھے کہ جو مال انہیں حاصل ہو رہا ہے وہ ہر قسم کے شبہ سے خالی ہو۔ اگر ذرا بھی شبہ ہوتا تو وہ مال واپس کر دیتے۔ اور ایسے موقع پر جواز کے پہلو پر حرمت کے پہلو کو ترجیح دے کر اس مال سے محروم ہونے کو ترجیح دیتے تھے۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ ایک قرض کے سلسلہ میں انہوں نے کچھ سونا رہن رکھ دیا۔ جب ان کے پاس روپے کا بندوبست ہو گیا تو صاحب قرض کے پاس گئے اور اسے قرضہ ادا کر دیا۔ لیکن جب وہ سونا انہیں واپس دینے لگا تو اسے کچھ شبہ ہوا۔ کہ یہ کسی اور مرتہن کا مال نہ ہو، چنانچہ اس نے دونوں چیزیں امام احمد کے سامنے رکھ دیں کہ ان میں سے جونسی چاہو لے لو۔ لیکن امام احمد نے بہت زیادہ احتیاط سے کام لیا اور وہ دونوں چیزیں واپس کر دیں۔ اور قرض پورا ادا کر دیا۔ یعنی انہوں نے اپنے جائز حق سے دست بردار ہونا گوارا کر لیا۔ لیکن یہ پسند نہ کیا کہ کوئی اور چیز لے لیں۔ جو ممکن ہے کسی اور کی ہو، اور وہ ایسے معاوضہ کے بغیر دوسرے کی چیز پر قابض ہو جائیں۔ جس میں رضا کامل کے پورے عناصر موجود نہ ہوں۔

اس طرح آپ دیکھتے ہیں کہ یہ جلیل القدر عالم اپنی معاش کے سلسلہ میں اس راستہ پر چلتا ہے۔ جس میں پستی کی بجائے نفس کی بلندی پائی جاتی ہے۔ بلکہ وہ ہر طرح کی شدت اور سختی کے باوجود سرفراز رہتے اور ان کا ہاتھ اونچا رہتا تھا۔ نیچا نہیں ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود فقر و غربت کے وہ حسب استطاعت سب سے زیادہ سخاوت کرتے تھے۔ اور اس بات کا سخت خیال رکھتے تھے کہ ان کا مال حلال اور طیب ہو، اس میں کسی قسم کا خبث اور غیر کی ملکیت ہونے کا شبہ نہ ہو۔ اس صفت کریم کی وجہ سے انہیں بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے دین کے معاملہ میں بہت چوکس تھے۔ جو کچھ خرچ کر سکتے اس کے خرچ کرنے میں دریغ نہ کرتے تھے۔

؎۱ - حلیۃ الاولیاء ص ۱۷۵ ج ۹

ولایت و عطایا قبول کرنے سے انکار

آپ نے دیکھ لیا کہ امام احمدؒ کو اپنی ذات کا کس قدر خیال تھا۔ کرسنت عطار سے اپنے نفس کو ذلیل کرنا برداشت نہیں کرتے تھے۔ اور اپنے دین کے بارے میں اس قدر بخیل تھے۔ کہ ہمیشہ حلال طیب مال حاصل کرتے تھے۔ جو کہ شک و شبہ اور خبث کی ملاوٹ سے پاک ہو۔ اور زکوٰۃ کے بارے میں انہوں نے اپنے نفس پر اس قدر پابندیاں لگا چھوڑی تھیں کہ سب سے سخت مسلک پر عمل پیرا ہوتے اور اپنی جائداد کی آمدنی کے علاوہ رہائشی مکان کی بھی زکوٰۃ ادا کرتے تھے۔ اور اس بارے میں وہ حضرت عمرؓ کے فتویٰ سے دلی تسکین حاصل کرتے۔ جو انہوں نے سوادِ عراق فتح ہونے پر دیا تھا۔

جبکہ امام احمدؒ کے تعفف اور اصحاب علم و حدیث اور عوام کی بہ نسبت سخاوت کا یہ عالم تھا تو کیا خلفار کے مال کی بہ نسبت بھی ان کا یہی حال تھا؟ جو کہ مسلمانوں کی زکوٰۃ اور فرائض (جمع فریضہ) سے جمع کیا جاتا ہے۔ جو ان پر واجب کئے گئے ہیں۔ تاکہ مصالح امت اور رفاہِ عام پر صرف کیا جائے۔ اور اس میں شک نہیں کہ علمار اور محدثین کی اعانت بھی اس کا ایک مصرف ہے۔ لہٰذا اگر امام احمدؒ یہ مال قبول کر لیتے تو درحقیقت یہ خلفار کا مال نہ ہوتا بلکہ اس قوم کا مال تھا جس کے پیغمبرؐ کی حدیث کی تعلیم و تدریس میں وہ ہمہ تن مصروف رہے۔

لیکن امام احمدؒ خلفار سے مال لینے کے بارے میں بہت زیادہ عفیف اور بے رغبت نظر آتے ہیں۔ بلکہ وہ اپنے آپ کو نفرت کی حد تک اس سے دُور رکھتے تھے۔ انہوں نے خلفار کا دیا ہوا کوئی منصب یا عطیہ قبول کرنے سے ہمیشہ انکار کیا۔ بلکہ وہ ایسے لوگوں سے بھی مال نہیں لیتے تھے جو خلفار سے عطیے قبول کرتے تھے۔ اور اس بارے میں وہ اس قدر سخت تھے کہ جن لوگوں نے کسی وقت بھی سلطانِ وقت سے کچھ مال لیا ہو، ان کی کسی چیز سے ہر صورت اور ہر حال میں فائدہ اٹھانے سے احتراز کرتے تھے۔

اب ہم اس اجمال کی قدرے تفصیل بیان کرتے ہیں اور اس بارے میں کچھ واقعات پیش کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ جب دوسری مرتبہ بغداد تشریف لائے اور وہاں قیام پذیر ہوئے اور اپنے مسلک کی نشر و اشاعت کرنے لگے۔ تو

امام احمد ان کی مجلس میں پابندی کے ساتھ حاضر ہوتے تھے۔ اور طلب حدیث کے لئے سفر یا حضر میں کسی مشغولیت کے سوا کبھی ان کی مجلس سے علیحدہ نہیں رہتے تھے۔ امام شافعی نے دیکھا کہ امام احمد امام عبدالرزاق بن ہمام سے طلب حدیث کے سلسلہ میں یمن جاتے ہیں۔ اور مال کی کمی کے باعث اس سفر میں طرح طرح کی تکالیف اور صعوبتیں برداشت کرتے ہیں۔ اور ان دنوں امین نے امام شافعی کے سپرد یہ کام کر رکھا تھا کہ یمن کے لئے کسی قاضی کا انتخاب کریں تو انہوں نے امام احمد کی سہولت کے پیش نظر یہ سوچا کہ کیوں نہ انہیں یمن کا قاضی بنا دیا جائے۔ تاکہ امام عبدالرزاق سے بغیر کسی دشواری کے حدیث کا سماع کر سکیں۔ چنانچہ اس خیال پر انہوں نے امام احمد کو اس منصب کی پیش کش کی۔ لیکن انہوں نے انکار کر دیا۔ پھر دوبارہ یہی پیش کش کی تو امام احمد نے امام شافعی سے جو ان کے استاذ تھے اور جن کا وہ نہایت احترام کرتے تھے، عرض کی:-

اے عبداللہ! اگر میں نے آپ سے یہ بات پھر دوبارہ سنی تو آپ مجھے اپنی مجلس میں دوبارہ نہیں دیکھیں گے۔ [1]

امام احمد نے اپنے شیخ کی یہ کریمانہ پیش کش مسترد کر دی۔ اس لئے کہ وہ اپنے آپ کو صرف علم کے لئے وقف رکھنا چاہتے تھے۔ نیز یہ کہ ایسا پاکیزہ مال حاصل کریں جو ہر قسم کے شک وشبہ سے پاک ہو۔ اور ان کا خیال تھا کہ علم کی راہ میں مشقتیں برداشت کرنا ضروری ہے اور پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کی طرح وہ اپنے لئے منصب قضا کا قبول کرنا جائز نہ سمجھتے ہوں۔

جب صورت حال یہ تھی کہ امام احمد وہی مال حاصل کرتے تھے جو شک وشبہ سے خالی ہو، اسی لئے وہ خلفاء کے عطایا قبول کرنے سے بھی محترز رہتے تھے ——— جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ——— اور نہایت عسرت کی حالت میں بھی سختی کے ساتھ اس کے پابند رہے۔

دراصل اس زمانہ میں ائمہ کرام تین گروہوں میں منقسم تھے۔

۱۔ پہلا گروہ وہ تھا جو سلطان وقت اور خلافت سے دور رہتا اور ان سے کسی قسم کا عطیہ یا عہدہ قبول کرنے سے انکار کر دیتا۔ اور اس انکار پر شدت کے ساتھ قائم رہتا تھا۔ اور امام ابوحنیفہ اور امام ثوری اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ حالانکہ امام ابوحنیفہ اچھی طرح جانتے تھے کہ مال قبول کرنے سے انکار اپنے تئیں ہلاکت کے پیش کرنا ہے۔ کیونکہ منصور مال قبول کر لینے کے ساتھ بھی ان کی وفاداری کا امتحان کرتا رہتا تھا۔ لیکن اس کے باوجود اس کے قبول کرنے سے انکار کر دیتے تھے۔ منصور کے بعض حاشیہ نشین یہ چاہتے تھے کہ امام موصوف مال قبول کریں اور اس کو اپنے مصرف میں نہ لائیں بلکہ صدقہ کر دیں۔ لیکن امام ابوحنیفہ اس مال کو ایک ساعت بھی اپنے ملک میں لینا پسند نہ کرتے

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص۲۷۔ اور امام جوزی نے تصریح کی ہے کہ امین کے دربار میں امام شافعی کی بہت قدر ومنزلت تھی۔

خواہ اس کے نتائج کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔

۲۔ دوسرا گروہ وہ تھا جو خلفاء کے عطایا قبول کر لیتے تھے اور اس مال سے نادار لوگوں کی ضروریات پوری کرتے تھے اور طبقۂ اہل علم کے حاجتمندوں پر صرف کر دیتے تھے۔ اور اسراف و تبذیر کے بغیر خود بھی صرف کر لیتے تھے۔ تاکہ وہ ایسی باعزت زندگی بسر کر سکیں جو اہل علم اور اہلِ دین کے شایانِ شان ہو۔

اس گروہ کے سربراہ حسن بصری اور امام مالک رضی اللہ عنہما تھے۔ چنانچہ امام مالک خلفاء سے عطایا لینے میں کسی قسم کا حرج نہیں سمجھتے تھے۔ اس لئے کہ وہ مسلمانوں کا مال تھا۔ اور اس مال کا مستحق اہل علم سے بڑھ کر کون ہو سکتا ہے۔ جنہوں نے لوگوں کو امور دین کی تعلیم دینے اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے لئے اپنی زندگیاں وقف کر رکھی تھیں۔ اور ان کی مثال فوج کی سی تھی۔ جو سرحدوں کی حفاظت کے لئے وقف تھی کہ دشمن کسی روزن سے داخل ہو کر امت کو نقصان نہ پہنچا سکے۔ پس جب فوج اس کی مستحق ہے کہ اس پر قوم کا روپیہ صرف ہو تو وہ علماء جو گمراہی کو روکتے اور دین میں ہر اس رخنہ کو بند کرتے ہیں جو امت کے دلوں تک سرایت کرنے والا ہو۔ مبادا وہ گمراہ ہو کر عذاب میں مبتلا نہ ہو جائے۔ اس مالی اعانت کے زیادہ سزاوار ہیں۔

بلاشبہ امام مالک کے یہ خیالات ایک بنیاد رکھتے ہیں اور اس بات سے ان کی صفائی ثابت ہو جاتی ہے کہ امام مالک جو بھی نظامِ حکومت ہو اور حاکم جیسا کچھ بھی ہو اس کا احترام کرتے تھے۔ اور پند و موعظمت کے ذریعہ اس کی اصلاح و تغیر کی کوشش کرتے تھے۔ اور یہ پالیسی خلفاء کے ساتھ اتصال کی مقتضی تھی۔ نہ کہ ان سے قطع تعلق کی۔ اور اتصال اس بات کا موجب تھا کہ ان سے عطایا قبول کئے جائیں اور انہیں مسترد نہ کیا جائے۔

۳۔ تیسرا گروہ ان دونوں گروہوں کے بین بین تھا۔ یہ لوگ خلفاء کی مرضی کے مطابق منصب بھی قبول کر لیتے تھے اور ان کے عطایا بھی قبول کرتے تھے اور اس رقم کو کارِ خیر پر صرف کر دیتے تھے۔ اگرچہ یہ درحقیقت عطیہ نہیں تھا۔ بلکہ ان کا حق کارکردگی ہوتا تھا۔

اس گروہ سے امام شافعی ہیں۔ انہوں نے رشید کے دورِ حکومت میں منصب قبول کیا اور اس سے عطایا بھی لیتے۔ بنو عبدالمطلب کا بنو ہاشم کے ساتھ ملحق ہونے کی وجہ سے۔ اس میں سے حصہ مقرر تھا۔ اس لئے کہ ان لوگوں نے جاہلیت و اسلام اور سلم و حرب کے ہر زمانہ میں بنو ہاشم کا ساتھ دیا تھا۔

امام احمد اور امام ابو حنیفہ میں فرق اس میں شک نہیں کہ اس باب میں امام احمد نے امام ابو حنیفہ کا مسلک اختیار کیا۔ اگرچہ امام احمد کے حالات نے اس اختیار کی وجہ سے انہیں بہت بڑی مصیبت میں ڈال دیا تھا۔ کیونکہ وہ نادار تھے۔ خلفاء

اور دوسرے لوگوں کے عطایا واپس کرکے محنت مزدوری سے اپنا پیٹ پالتے اور لوگوں کے لئے اُجرت پر کتابیں لکھتے تھے۔ لہذا عطایا سے انکار کرکے انہیں صبر و قناعت سے کام لینا پڑتا تھا۔ اس کے برعکس امام ابوحنیفہ ایک مالدار آدمی تھے۔ ان کے کاروبار سے انہیں خاصا مال ہاتھ لگ جاتا تھا۔ اور اس سے ان فقہاء اور محدثین کی ضروریات پوری کیا کرتے تھے۔ جنہیں ان کے ساتھ تعلق ہوتا تھا۔ بہرحال امام ابوحنیفہ کی مالی حالت بہت بہتر تھی۔

امام احمد خلفاء کے عطایا کو قبول نہیں کرتے تھے۔ اگرچہ وہ عام نوعیت کے ہوتے تھے۔ اور ان کی ذات یا صفت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتے تھے۔ ایک روایت ہے کہ مامون الرشید نے اپنے دور خلافت میں ایک شیخ الحدیث کے پاس بہت سا مال بھیجا تاکہ وہ اسے اصحاب حدیث میں تقسیم کردیں۔ کیونکہ بعض محدثین کی مالی حالت بہت کمزور تھی۔ اور وہ ان کی اس لئے امداد کرنا چاہتے تھے کہ انہوں نے اپنے آپ کو حدیث کے لئے وقف کر رکھا تھا۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل کے سوا ان میں سے کوئی ایسا شخص نہ تھا جس نے اس رقم سے روپیہ نہ لیا ہو۔[1]

یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جب مامون فقہاء اور محدثین کے ابتلاء و امتحان کی طرف متوجہ نہیں ہوا تھا۔ اور انہیں یہ کہنے پر مجبور نہیں کیا تھا کہ قرآن مخلوق ہے۔ کیونکہ اس امتحان کی طرف تو اس نے اس وقت پلٹا کھایا تھا جب وہ جہاد کی غرض سے بغداد چھوڑ کر طرطوس چلا گیا اور اسی سفر میں وہیں اس نے وفات پائی تو یہ اس کی خلافت کے آخری سال میں ہوا تھا۔

بلاشبہ معتصم اور واثق کے عہد خلافت میں امام احمد کے سامنے عطایا پیش نہیں کئے گئے۔ بلکہ یہ ان کی ابتلاء اور تکلیف کا دور تھا اور یہ ابتلاء "بلا" سے تھا نہ کہ عطا سے، اور مصیبت سے تھا نہ کہ نعمت سے، اور یہ ظاہر ہے کہ وہ اس دور ابتلاء میں طیب النفس اور قضا الٰہی پر راضی اور مطمئن رہے۔ اسی سے مدد مانگتے رہے۔ اور دوسروں کو چھوڑ کر اسی کی رحمت کے طلبگار رہے۔

اطمینان و آرام کا زمانہ پھر جب ابتلاء و امتحان کی سلطنت ختم ہوگئی تو اطمینان و آرام کا زمانہ شروع ہوا۔ متوکل کا زمانہ آیا تو امام احمد کو ایک اور مصیبت سے دوچار ہونا پڑا جو نفس پر سخت تھی۔ اور جسم کے اندر بھی اس کے اثرات ظاہر تھے۔ وہ مصیبت یہ تھی کہ متوکل نے امام احمد کے سامنے مال و دولت پیش کی اور اس پیش کش پر اصرار کیا۔ متوکل کے حاشیہ نشینوں نے زور دیا کہ وہ اسے قبول کرلیں۔ لیکن امام احمد نے شدت اصرار کے ساتھ اس کے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اور یہ بات بھی نہیں مانی کہ یہ مال لے لیں اور از خود صدقہ کردیں۔ حالانکہ خلیفہ ان سے اس بات کا مطالبہ کرتا رہا۔ لیکن امام احمد نہیں چاہتے کہ اس قسم کے مال کو ایک لمحہ

---

[1] حلیۃ الاولیاء ص ۱۸۱ ج ۹

کے لئے اپنے ملک میں لائیں۔ الا یہ کہ اس پر مجبور کر دئے جائیں۔ ان کے خیال میں اہل نزاہت کے لئے ایسے مال کے قریب جانا جائز نہ تھا اس لئے کہ دوسرے لوگ اس کے زیادہ مستحق تھے۔ کیونکہ یہ مال سرحدوں کی حفاظت، سامان جنگ کی فراہمی، فوج کی تیاری اور محتاج مصیبت زدہ اور ضرورت مند کی دستگیری اور اعانت کے لئے ہے۔ اور امام احمد اس تھوڑی سی آمدنی کے سبب جو خدا کے فضل و کرم سے انہیں ہو جاتی تھی، ایسے نہیں تھے کہ اپنے آپ کو اہل فقر و حاجت کے گروہ میں شمار کر لیتے۔

امام احمد نے متوکل کے مال کو رد کر دیا اور اسے قبول نہ کیا۔ اگر کبھی بالکل مجبور ہو کر انہیں اس قسم کی پیشکش قبول بھی کرنی پڑی تو اس مال کو محتاجوں اور ضرورت مندوں میں تقسیم کر دیا۔ اس قسم کے واقعات متوکل کے ابتدائی دور میں پیش آئے۔ جبکہ اہل سوء نے متوکل کو امام احمد کے خلاف بھڑکانے اور ان دونوں میں عداوت ڈالنے کی کوششیں کیں۔ یہاں تک کہ ایک جھوٹی چغل خوری کی بنا پر امام موصوف کے گھر کی تلاشی لی گئی۔ اس کی بنا اس بات پر تھی کہ امام احمد نے اپنے گھر میں ایک علوی کو پناہ دے رکھی تھی جو خلافت کا دشمن تھا تو اس قسم کی فضا میں جو بدگمانی سے پُر ہوتی، وہ بادلِ ناخواستہ اس مال کے قبول کرنے پر مجبور ہو جاتے اور اسے ایسے محتاجوں اور ضرورت مندوں میں تقسیم کر دیتے تھے جو نہایت تحمل سے اپنی زبوں حالی کو چھپائے رکھتے تھے۔

روایت ہے کہ ایک مرتبہ متوکل کے وزیر نے انہیں لکھا:۔

"امیر المومنین آپ کی خدمت میں تحفہ کی رقم بھیج رہے ہیں۔ وہ آپ کو اپنے حضور میں طلب فرماتے ہیں۔ خدا کے لئے ایسا نہ کیجئے گا کہ آپ نہ آئیں، یا مال واپس کر دیں۔ ورنہ ان لوگوں کو جو آپ سے بغض رکھتے ہیں۔ شکایت کا موقع مل جائے گا[1]"

یہ خط پاکر امام احمد مجبور ہو جاتے ہیں کہ چغل خوری کی "کمنوں" کو پراگندہ کرنے کے لئے یہ مال قبول کر لیں، لیکن اس رقم کو وہ ہاتھ بھی نہیں لگاتے اور اپنے صاحبزادے صالح کو حکم دیتے ہیں کہ اسے لے لیں اور کل یعنی دوسرے دن ہی مہاجرین و انصار کی اولاد اور دوسرے اہل حاجت میں تقسیم کر دیں۔ گویا وہ سمجھتے تھے کہ خود ان کے مقابلہ میں یہ لوگ اس مال کے زیادہ مستحق ہیں۔ جو ان کی عطا سے محروم ہیں۔

لیکن جب متوکل نے امام احمد کے تقوی و ایمان اور فتنوں سے کنارہ کشی کو دیکھا تو اسے امام موصوف کی طرف سے پورا اطمینان ہو گیا۔ اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ جب متوکل کے پاس امام احمد کی شکایت پہنچتی ہے۔ کہ "امام احمد نہ آپ کے کھانے سے کچھ کھانا پسند کرتے ہیں اور نہ آپ کے فرش پر بیٹھتے ہیں۔ بلکہ یہ مشروب (نبیذ) جو آپ پیتے ہیں اسے بھی حرام سمجھتے ہیں"

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص

تو وہ ایسا جواب دیتا جو چغل خور کی جڑ کاٹ ڈالتا:۔

اگر معتصم پھر سے زندہ ہو جائے اور امام احمد کی مجھ سے شکایت کرے تو اسے بھی میں نہیں ماننے کا۔[1]

جب امام احمدؒ نے متوکل کی نظر میں یہ مرتبہ حاصل کر لیا کہ متوکل نے انہیں اس بات کی پوری پوری آزادی دے دی ہے کہ خواہ اس کے عطایا کو قبول کریں، خواہ مسترد کر دیں، تو اس کے بعد امام موصوف وہ رقمیں رد کر دیتے تھے۔ اگرچہ وہ رقم اس غرض سے بھیجی جاتی کہ اسے اہلِ حاجت اور نادار لوگوں میں تقسیم کر دیں۔ چنانچہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ متوکل نے ایک ہزار دینار ان کی خدمت میں بھیجے۔ تاکہ اس رقم کو اہلِ حاجت میں تقسیم کر دیں تو امام احمدؒ نے فرمایا:۔

"میں اپنے گھر میں تمام لوگوں سے منقطع ہوں اور امیر المومنین نے مجھے اجازت دے رکھی ہے کہ جو بات مجھے اچھی نہ لگے وہ نہ کروں اور یہ رقم بھی مجھے ناپسند ہے۔"

جب امام احمد خلیفہ کا مال لینے سے بچ گئے اور انہیں اس بات سے بھی راحت حاصل ہو گئی کہ بحالت مجبوری اسے قبول کریں۔ لیکن اس جلیل القدر عالم کا دل ابھی تک پوری طرح مطمئن نہ تھا۔ کیونکہ ان کی اولاد اور رشتہ دار خلیفہ کے عطایا قبول کرتے تھے۔ امام احمد انہیں اس فعل سے باز رکھنے کی کوشش کرتے لیکن وہ باز نہ آتے، امام موصوف ان سے فرمایا کرتے:۔

تم یہ مال کیوں لیتے ہو جبکہ سرحدیں معطل اور غیر محفوظ ہیں اور مالِ فے مستحق لوگوں میں تقسیم نہیں ہوتی۔[2]

پھر جب وہ خلیفہ کے عطایا قبول کرنے سے باز نہ آتے تو امام موصوف ان سے مقاطعہ کرتے نہ ان کا کھانا کھاتے نہ پیتے تھے یہاں تک کہ وہ روٹی بھی نہ کھاتے تھے جو ان کے تنور میں ان کی آگ سے پک کر آتی تھی۔

چنانچہ ایک مرتبہ انہیں معلوم ہوا کہ:۔

کہ ان کے سامنے جو روٹی رکھی ہے۔ وہ ان کے ایک صاحبزادے کے گھر کے تنور میں پک کر آئی ہے۔ انہوں نے اسے کھانے سے انکار کر دیا۔ اس لئے کہ یہ فرزند سلطان کے عطایا قبول کرتا ہے۔ خلیفہ کو یہ بات پہنچتی ہے لیکن وہ نہ اس پر برہم ہوتا ہے اور نہ آمادۂ انتقام، کیونکہ وہ ان کے ایمان و خلوص کو پہچان چکا تھا۔ وہ کہتا کیا ہے کہ "امام احمد اب ہمیں ان کے فرزند کو بھی مال و انعام دینے سے منع کرتے ہیں۔ اس کے بعد خلیفہ حکم دیتا ہے کہ آئندہ امام احمد کے اقارب اور اولاد کو یہ رقم خفیہ طور پر دی جایا کرے تاکہ انہیں معلوم نہ ہو سکے۔

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص۳۶۹ [2] المناقب ص۳۶۴

تاکہ انہیں معلوم نہ ہوسکے۔

لیکن کیا ان باتوں سے ہم یہ فیصلہ کرسکتے ہیں کہ امام احمد خلفاء کے عطایا کو حرام صریح سمجھتے تھے۔ نہیں یہ بات نہیں تھی بلکہ وہ ان کے مال کو مشکوک سمجھتے تھے اور قطعی حرام ہونے کا فتویٰ نہیں دیتے تھے۔ لیکن امام احمد کے لئے کسی چیز کا مشکوک ہونا ہی کافی تھا۔ کہ وہ اسے چھوڑ دیں اور اپنے نفس کو منزہ رکھیں اور یہ کہ اس شخص کے مال سے فائدہ نہ اٹھائیں۔ جو عطایا قبول کرتا ہو اس یقین کے ساتھ کہ یہ حرام نہیں ہے۔

چنانچہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ امام احمد بیمار پڑ گئے۔ ان کا صاحبزادہ عیادت کے لئے حاضر ہوا اور عرض کی:۔

ابّا جان! میرے پاس کچھ روپیہ ہے۔ جو متوکل نے مجھے دیا تھا۔ کیا میں اس سے حج کرلوں؟

آپ نے فرمایا "ہاں کرلو"۔ صاحبزادے نے عرض کی۔ اگر اس طرح کی رقم آپ کے پاس آئے تو آپ اسے کیوں قبول نہیں کرتے؟ تو آپ نے فرمایا:۔

بیٹے! میں خلیفہ کے عطایا کو حرام نہیں سمجھتا۔ لیکن میں ان سے پرہیز کرتا ہوں کہ یہ نزاہت نفس کے خلاف ہیں۔[1]

اس سے ثابت ہوا کہ امام احمد خلفاء کے عطایا کو قبول کرنے کو حرام نہیں سمجھتے تھے۔ البتہ انہیں مشتبہ ضرور خیال کرتے تھے اور جب کوئی چیز مشتبہ ہوتی تو اس سے پرہیز کرتے۔ کیونکہ وہ ان زہّاد وابدال سے تھے جو مال و دولت پر نزاہت نفس کے ساتھ بھوک کو ترجیح دیتے تھے۔ اور شک و شبہ کی صورت میں نعمت پر اضطراب نفس کو پسند کرتے تھے۔ وہ مشتبہ چیزوں کو چھوڑ کر غیر مشکوک چیزوں کو اختیار کرتے تھے۔ حضرت امام صاحب کا فکر و قلب اور ایمان بھی اسی قسم کا تھا۔

امام احمدؒ کی علمی شہرت

امام احمدؒ کی زندگی ہی میں ان کی علمی شہرت مُلک کے اطراف وجوانب میں پھیل گئی۔ بلکہ علمِ حدیث و آثار میں تو وہ اسی وقت سے مشہور ہوگئے تھے۔ جب ابھی نوجوانی میں تحصیلِ علوم میں مشغول تھے اور مختلف شیوخ سے استفادہ کر رہے تھے۔ چنانچہ احمد بن سعید الرازی آپ کے متعلق کہتے ہیں۔

میں نے کوئی سیاہ مو یعنی نوجوان نہیں دیکھا جو احمد بن حنبل سے زیادہ آنحضرت کی احادیث کا حافظ اور فقہ کا عالم ہو۔"

امام موصوف کے شیخ امام شافعی اپنے قابل قدر شاگرد سے فرماتے:۔

تم احادیث صحیحہ کو ہم سے زیادہ جانتے ہو جب کوئی حدیث تمہیں مل جائے تو مجھے بھی اس سے باخبر کر دیا کرو تاکہ میں اس کے مطابق مسلک اختیار کروں۔ خواہ وہ حدیث شامی کی ہو یا مصری کی ہو یا کوفی کی۔

امام مزنیؒ راوی ہیں کہ ایک مرتبہ امام شافعیؒ نے فرمایا:۔

تین شخص اس زمانہ کے عجائبات سے ہیں (۱) ایک عربی شخص ہے جو عربی زبان کا ایک کلمہ بھی صحیح نہیں بول سکتا۔ وہ ابو ثورؒ ہے۔ (۲) دوسرا عجمی شخص ہے لیکن عربی زبان کے ایک لفظ میں بھی غلطی نہیں کرتا۔ وہ ہے حسن زعفرانی (۳) تیسرا جو ابھی نوخیز ہے لیکن جب کوئی بات کہتا ہے تو وقت کے اکابرؒ بھی اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ اور وہ ہے احمد بن حنبلؒ"

امام شافعی کے ایک شاگرد حرملہ بن یحییٰ[1] روایت کرتے ہیں کہ امام شافعی نے فرمایا:۔

میں بغداد سے رخصت ہوا تو وہاں میں نے اپنے پیچھے کسی شخص کو بھی ایسا نہیں چھوڑا جو احمد بن حنبل سے زیادہ صاحب ورع، پرہیزگار اور فقیہ ہو۔"

---

[1] ابو عبداللہ بن یحییٰ المصری ولد سنہ ۱۹۳ھ و توفی سنہ ۲۴۳ھ۔ مترجم ۱۲

امام شافعی نے علم حدیث اور فقہ میں امام احمد کی جلالت قدر کے اعتراف کے ساتھ ساتھ عقل و فراست میں بھی ان کی تعریف کی ہے۔ جیسا کہ امام شافعی کے شاگرد محمد بن صباح روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:۔

میں نے احمد بن حنبلؒ اور سلیمان بن داؤد الہاشمی سے زیادہ سمجھدار کوئی اور شخص نہیں دیکھا"

یہ اُس وقت کے بہت بڑے عالم زاہد ——— شافعیؒ ——— کے اقوال ہیں جو انہوں نے امام احمدؒ کے بارے میں کہے جو ابھی نوجوان ہی تھے۔ اور کچھ شک نہیں کہ عمر کی بہت سی منزلیں طے کر لینے کے بعد ——— جبکہ وہ طلب فقہ اور حدیث سے ایک دن بھی غافل نہیں رہے ——— ان کے علم و عقل میں ترقی ہوئی اور ان کی شہرت پھیل گئی۔ خصوصاً دورِ ابتلا کے بعد تو ان کی شہرت کا آفتاب نصف النہار تک پہنچ گیا۔ کیونکہ انہوں نے خندہ پیشانی سے مصائب برداشت کیے اور صبر جمیل کو اپنا شیوہ بنائے رکھا۔ نہ کسی قسم کی جزع فزع کی اور نہ کسی کے سامنے اپنی تکلیف کا شکوہ کیا۔ چنانچہ امام احمد کے علم و فضل کے بارے میں ہم ان کے معاصرین کی چند شہادتیں پیش کرتے ہیں:۔

حافظ علی بن المدینی، امام صاحب کے ہم عصر فرماتے ہیں:۔

"ہم میں احمد بن حنبل سے زیادہ حافظ حدیث کوئی نہیں ہے"

نیز ان کے متعلق فرماتے ہیں

"میں انہیں پچاس سال سے جانتا ہوں (اس عرصہ دراز میں) ان کی خیر بڑھتی ہی رہی ہے"

آپ کے ایک دوسرے ہم عصر اور ہم مجلس قاسم بن سلّام فرماتے ہیں:۔

"علم چار آدمیوں پر ختم ہے۔ یعنی احمد بن حنبل، علی بن المدینی، یحییٰ بن معین اور ابوبکر بن شیبہ۔ امام احمد ان سب سے بڑے فقیہ تھے"

نیز فرماتے ہیں:۔

"میں نے احمد سے زیادہ سنّت کا عالم نہیں دیکھا"

یحییٰ بن معین آپ کے بارے میں کہتے ہیں:۔

"خدا کی قسم نہ ہم میں احمد کی سی قوت برداشت ہے اور نہ ہم اس کے طریقہ پر چل سکتے ہیں"

عبدالرحمٰن بن مہدی کا قول ہے:۔

امام احمد بن حنبل سفیان ثوری کی روایات کو سب سے زیادہ جانتے ہیں۔ اور فرماتے :-

"جب بھی میں احمد بن حنبل کو دیکھتا سفیان ثوری یاد آ جاتے"[1]

سفیان ثوری اپنے وقت کے بہت بڑے فقیہ، محدث، زاہد، نزیہ النفس اور عفیف تھے۔ آگے چل کر ہم ان لوگوں کے خاص طور سے حالات بیان کریں گے جنہوں نے امام احمد کی شخصیت پر گہرا اثر ڈالا۔ عام اس سے کہ امام احمد نے ان علماء کو از خود دیکھا ہے یا ان کے تلامذہ سے ان کے علوم کو حاصل کیا ہے، کیونکہ سفیان ثوری ان سب سے زیادہ ممتاز تھے جنہوں نے امام احمد کے علم اور شخصیت پر گہرا اثر ڈالا۔

ہم نے یہ چند اقتباسات نقل کئے ہیں جو دوسرے علماء سے اس جلیل القدر امام کی ثنا و وصف کے متعلق منقول ہے۔ جس نے کہ اپنے عقیدے کی راہ میں اپنی جان تک قربان کر دی اور اپنے نفس کی تربیت اور تکمیل کی، احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور فتاوی صحابہ کو حفظ کیا، ان کی روایت کی اور انہیں مدوّن کیا۔ اور پھر ان پر تخریج کیا اور انہی سے فقہی مسائل کا استنباط کیا۔ غرضیکہ احادیث نبویہ اور آثار صحابہؓ ہی آپ کا منتہائے علم تھے۔

یہاں ہم امام صاحب کے علمی گوشوں اور حدیث و فقہ میں آپ کے مناہج سے بحث کرنا نہیں چاہتے۔ ان کی تفصیل تو ان کے آثار و روایات اور فقہ کی دراست میں آئندہ آ رہی ہے۔ بلکہ یہاں صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وہ کون سے عوامل و اسباب تھے جو امام صاحب کے لئے اس ثروۃ علمیہ کا باعث بنے:

وہ عوامل جنہوں نے ان کی شخصیت اور سیرت کی تعمیر میں حصہ لیا، چار ہیں:

۱۔ اوصاف حمیدہ، خواہ وہ خلقی ہوں یا کسبی

۲۔ شیوخ حدیث اور دیگر اساتذہ جنہوں نے ان کی تربیت کی۔

۳۔ شخصی زندگی اور ان کے خصوصی دراسات۔

۴۔ وہ زمانہ جس میں انہوں نے زندگی بسر کی اور سوسائٹی جس میں انہوں نے تربیت پائی۔

اب ہم ان میں سے ہر ایک عامل کا الگ بیان کرتے ہیں۔ تاکہ قارئین کتاب پر وہ مختلف توجیہات ر

---

[1] المناقب لابن الجوزی، حلیۃ الاولیاء، تاریخ ذہبی اور طبقات ابن سبکی میں بہت علماء سے احمد بن حنبل کی ثنا و تعریف منقول ہے۔ ہم نے صرف چند اقتباسات پیش کئے ہیں۔ باقی کے لئے ان کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

ظاہر اور روشن ہو جائیں جو اس نفس کریمہ پر کارفرما رہے۔ علم سنت، فقہ اثری، آراء کلامیہ جو انہوں نے دیانتداری کے ساتھ بیان کیں، انہیں کے ثمرات طیبہ ہیں۔ قطع نظر اس سے کہ یہ آراء و افکار نفس الامر کے اعتبار سے صحیح ہوں یا غلط، ان کی تفکیر کا خلاصہ اور دراسات کا نچوڑ تھے۔

ان عوامل میں سے سب سے پہلے ہم ان کے اوصاف کا ذکر کرتے ہیں۔

اوصاف امام احمد جن صفات سے متصف تھے، وہی ان کی شہرت اور علمِ عزیز کا سبب بنیں جسے وہ اپنے بعد بطور یادگار چھوڑ گئے۔ اور جس کے باعث ان کا چرچا امصارِ اسلامیہ میں پھیل گیا۔ ان صفات میں سے کچھ تو وہبی تھیں جو خدائے بلند و قادرِ مطلق اپنی مخلوق میں سے جسے چاہتا ہے عطا کر دیتا ہے۔ اور بعض صفات کسبی تھیں۔ جو انہوں نے تعلیم، تربیت اور مشق سے اپنے اندر پیدا کی تھیں۔ اب ہم ان دونوں قسم کی صفات کا ذکر کرتے ہیں۔ اور یہ بھی بتائیں گے کہ امام صاحب کے علم کی تشکیل میں ان صفات کا کیا اثر پڑا۔

قوتِ حفظ ان صفات میں پہلی اور اہم ترین صفت ان کا قوی حافظہ تھا، اور یہ قوتِ حفظ اکثر محدثین کی صفت تھی لیکن ان میں سے جو مرتبۂ امامت پر فائز تھے ان میں یہ صفت خاص امتیاز کے ساتھ پائی جاتی تھی۔ فقہاء کرام میں سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ پورے طور پر اس صفت کے ساتھ متصف تھے جو کہ فقہ اور نظر و استنباط کے سلسلہ میں گراں بہا دولت چھوڑ گئے ہیں

غور کیجئے تو یہ حافظہ ہی ہر قسم کے علم و نظر کی بنیاد ہے۔ اور اہلِ علم کے لئے ضروری ہے کہ انہیں احادیث و آثار کا کچھ حصہ حفظ ہو جسے مبنٰی قرار دیں اور اس سے استنباط و استخراج کریں۔ اس دور کے علماء نفسیات بھی گذشتہ لوگوں کی طرح قوت یادداشت، حافظہ اور حاضر جوابی کو ذہانت کے عناصر قرار دیتے ہیں اور حاضر جوابی ہی ایک ایسا وصف ہے جو معلومات محفوظ کو مناسب وقت پر انگیز کرتا رہتا ہے۔

بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے امام احمد کو اس صفت سے بہرہ وافر عطا فرمایا تھا۔ اس بارے میں بہت سی روایات ہیں جو ایک دوسرے کی تائید و توثیق کرتی ہیں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں ایک روایت خود امام احمد سے مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔

"میں وکیع سے امام ثوری کی حدیثیں یاد کیا کرتا تھا۔ جب وہ عشاء کی نماز پڑھ کر اپنی منزل کو روانہ ہوتے تو میں ان سے یاد کرتا۔ کبھی کبھی تو نو دس حدیثیں بھی یاد کر لیتا تھا۔ جب وہ گھر میں داخل ہو جاتے تو طالبان حدیث مجھ سے فرمائش کرتے تھے کہ اپنی وہ احادیث املا کرا دوں۔ چنانچہ میں انہیں املا کراتا اور وہ انہیں لکھ لیتے۔"

امام احمد کی قوت حفظ و ضبط کے متعلق ان کے ہمعصروں نے بھی شہادت دی ہے۔ بلکہ وہ ان سب سے قوی الحافظہ مانے جاتے تھے۔ یہاں تک کہ جب ابو زرعہ ان کے معاصر سے پوچھا گیا کہ:۔

مشائخ اور محدثین میں سب سے قوی الحافظ آپ نے کسے دیکھا؟

تو انہوں نے جواب دیا۔ "احمد بن حنبل کو"

علم و فہم میں کمال صرف یہی نہیں تھا کہ امام احمد کا حافظہ قوی تھا بلکہ وہ جو روایت کرتے تھے اسے سمجھتے بھی تھے رسولِ خدا کی احادیث اصحابہ کرامؓ اور ان تابعینؒ کے فتاویٰ انہیں از بر تھے جو زہد و ورع اور فقہ و افتا میں خاص شہرت رکھتے تھے۔ اور امام صاحب ان سب چیزوں کو اس جالقدر کی طرح سمجھتے تھے جو اپنی معلومات پر استنباط کی عمارت قائم کرسکتا ہو۔ وہ اپنے اس فہم کے اعتبار سے اپنے ہم عصر محدثین میں خاص امتیاز رکھتے تھے۔ وہ حضرات صرف روایت حدیث پر اکتفا کرتے تھے۔ اور فقہ و روایت سے کام نہیں لیتے تھے۔ گویا انہوں نے استنباطِ احکام کا کام ان فقہا پر چھوڑ دیا تھا جو فن استنباط میں تخصص حاصل کر چکے تھے۔ اور ایسے لوگوں پر امام ابو حنیفہ کی یہ تشبیہ صادق آتی ہے کہ محدثین دوا فروش ہیں اور فقہا طبیب ہیں[1]۔ لیکن امام احمد جس طرح روایت حدیث میں بلند پایہ حافظ اور راوی تھے۔ اسی طرح فقہ آثار کی طرف بھی ان کی خاص توجہ تھی۔

اسحق بن راہویہ اس بارے میں فرماتے ہیں:۔

"میں عراق میں امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین اور دیگر علماء حدیث کی مجالس میں بیٹھا کرتا تھا۔ ہم لوگ حدیث کو ایک یا دو یا تین طرق سے زیر بحث لایا کرتے تھے۔ پھر جب میں کسی حدیث کے متعلق سوال کرتا تھا کہ اس سے مراد کیا ہے؟ اس کی تفسیر کیا ہے؟ اس میں فقہ کا کونسا مسئلہ پایا جاتا ہے۔ تو احمد بن حنبل کے سوا سب خاموش ہو جاتے۔"

امام احمد اگر حدیث و فقہ میں امام تھے۔ تو انہیں یونہی امام نہیں مان لیا گیا تھا بلکہ اس کی وجہ حدیث و سنت فتاویٰ تابعین اور استنباطِ احکام میں ان کا علمی کمال تھا۔ چنانچہ امام صاحب کے شاگرد ابراہیم الحربی ان کے علمی کمال کے متعلق کہتے ہیں:۔

تین آدمیوں کی مثل میری نظر سے نہیں گزرا اور عورتیں ان جیسا بچہ جننے سے عاجز ہیں۔ میں نے ابو عبید القاسم بن سلام کو دیکھا، وہ علم کا پہاڑ تھے جس میں روح پھونک دی گئی ہو۔ میں نے بشر بن الحارث کو دیکھا۔ میں انہیں ایسے

---

[1] ے

شخص سے تشبیہ دیتا ہوں جس کا خمیر عقل سے تیار ہوا ہو۔ میں نے احمد بن حنبل کو دیکھا تو میں نے ایسا محسوس کیا کہ گویا خدا تعالیٰ نے ان پہلوں اور پچھلوں کا علم جمع کر دیا ہے[1] اور بیجوری نے کہا ہے کہ اگلوں اور پچھلوں کا علم ان میں جمع ہو گیا تھا۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے احادیث اور آثارِ سلف کو حفظ کر لیا تھا۔ اور ان کی فقہ میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔

صبر و جلادت

امام احمد کا دوسرا وصف جو ان کے اوصاف میں امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ اور جو ان کی نیک نامی اور شہرت کا بہت بڑا سبب ہے۔ وہ ہے صبر و جلادت اور قوت برداشت کی صفت۔ دراصل یہ وصف ان کے تمام خصائل حمیدہ کو جامع ہے۔ اور قوت ارادی، صدق عزیمت اور عالی ہمتی اس کا اساس بنی رہی ہے۔ اس راہ میں جس قدر بھی ان پر جسمانی مصائب نازل ہوئے لیکن اس وصف کو انہوں نے ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ دراصل یہ وصف امام صاحب کا مزاج خصوصی بن گیا تھا۔ اور اس کے باعث ان میں فقر و جود، عفت، عزت نفس، خودداری اور مصائب برداشت کرنے کی قوت پیدا ہو گئی تھی اور یہی چیز تھی جس نے ان میں یہ ہمت پیدا کر دی تھی کہ کسی قسم کی کمزوری کا اظہار کئے بغیر طلب علم کے لئے ملک کے اطراف و جوانب کا چکر لگائیں۔ صحرا اور بیابانوں کو قطع کریں۔ اگر حالات ساز گار ہوں تو سواری پر، اور زادِ راہ کی کمی ہو تو پاپیادہ سفر کی منزلیں طے کریں۔ چنانچہ وہ طلب علم کے سلسلہ میں بصرہ، کوفہ، یمن اور حجاز پہنچے اور طلبِ حدیث کے سلسلہ میں کئی بار سفر کئے۔ تاکہ علماء سے استفادہ کریں۔ اثناء سفر میں بعض اوقات بار برداری کر کے اپنے لئے سدِ رمق کا بندوبست کرتے۔ اور کبھی تنگدستی کی وجہ سے اجرت پر لکھنے کا کام کرتے اور کبھی موقعہ ملتا تو مصنوعات بناتے تاکہ اپنی محنت سے کمایا ہوا مال کھا سکیں۔ اور یہ سب کچھ انبیا کی اقتدار اور منہاجِ صالحین کی اتباع کے جذبہ میں کرتے کام کر کے اپنا پیٹ پالنے کو خلفاء کے عطایا پر ترجیح دیتے کیونکہ اونچا ہاتھ (دینے والا) بہر حالی نیچے ہاتھ (لینے والا) سے بہتر ہے۔ اور ان سب کاموں میں یہی وصف عالی —— یعنی صبر و جلادت، قوتِ برداشت، عزم و ارادہ، باوجود فقر و فاقہ کے عالی ہمتی —— ان کی معاون رہی

پھر جب عالم و فاضل بن کر مسندِ درس و افتاء پر متمکن ہوئے تو ان پر امتحان و آزمائش کی بلائے کبریٰ نازل ہوئی۔ اس وقت بھی یہی صفت ان کا ہتھیار بنی اور انہوں نے نہایت صبر کے ساتھ ہر قسم کی تکالیف کو برداشت کیا۔ مخالفین نے بھی ان کی اذیت رسانی میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑا۔ آخر کار وہ اکتا گئے لیکن امام احمد نے کسی قسم کا عجز و ضعف ظاہر نہ کیا، نہ ان کے سامنے جھکے

---

[1] ان اقوال کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو المناقب لابن الجوزی و حلیۃ الاولیاء، تاریخ ذہبی اور طبقات ابن السبکی ۱۲

اور نہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اعتراف کیا۔ کیونکہ ایسا کہنا ان کے نقطۂ نظر سے کفر و مروق نہیں تو بدعت و انحراف ضرور تھا۔ اور ان مصائب کا برداشت کرنا قوتِ عزم اور صبر و برداشت کے بغیر آسان نہ تھا۔

پھر جب اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے دورِ تشدد ختم ہوا تو نقمت کی بجائے نعمت کے ساتھ ابتلاء شروع ہوا۔ ضروری تھا کہ امام احمدؒ اس دورِ ابتلاء میں کامیابی کے ساتھ گزر جائیں جیسا کہ اس سے قبل دورِ تشدد کو صبر و عزیمت کے ساتھ جھیل لیا تھا۔ اب ان کے سامنے عطایا کی صورت میں دولت کے ڈھیر لگا دیئے گئے۔ لیکن باوجود اس کے کہ وہ خود بھی پریشان حال تھے اور ان کی اولاد اور پوتوں میں سے ہر ایک شدتِ احتیاج میں مبتلا تھا، وہ ان سب چیزوں پر اپنی قوتِ ارادی، صدق عزیمت اور عالی ہمتی سے غالب رہے اور نزاہتِ نفس کی خاطر ہر عطیہ کو واپس کر دیا تاکہ خالص اللہ کے بن کر رہیں اور کسی انسان کے رہین منت نہ بنیں، اس حال میں بھی ان کے پاس اسی وصفِ صبر کا سرمایہ تھا اور ان کا یہ جہاد پہلے سے کسی طرح کم نہ تھا۔ اگرچہ اس کی نوعیت مختلف تھی۔ لیکن امام صاحب خدا ان سے راضی ہو پہلے سے زیادہ شرف و بلندی اور علو ہمتی کے ساتھ اس سے گزر گئے۔ اس میں شک نہیں کہ امام احمد کا یہ وصف ان کے تمام صفات عالیہ میں ممتاز اور نمایاں تھا۔ یہی وصف تمام اوصاف کا راز سربستہ اور عنوان تھا۔ اور یہی وصف امام احمدؒ کی عظمت کی کلید اور ان کی کائناتِ شہرت کا خالق تھا۔

اب یہ بات بتا دینا بھی ضروری ہے کہ امام احمدؒ کی یہ صفتِ صبر جو ان کا طرۂ امتیاز تھی، وہ ہے جسے قرآن نے "صبر جمیل" سے تعبیر کیا ہے جس کی حضرت یعقوب علیہ السلام نے اپنے بیٹوں کو دعوت دی تھی۔ جیسا کہ قرآن میں ہے:

فَصَبْرٌ جَمِيلٌ۔ اچھا صبر ہی بہتر ہے (۱۲ — ۸۳)

اور صبر جمیل کیا ہے؟ —— ایسا صبر جو شکوہ و شکایت اور آہ و ضجر سے یکسر خالی ہو۔ امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا صبر بھی اسی طرح کا تھا۔ ان پر اذیتوں کے پہاڑ ٹوٹے لیکن نہ انہوں نے قلق و اضطراب کا اظہار کیا۔ اور نہ ہی حرفِ شکایت زبان پر لائے۔ نہایت ثابت دلی کے ساتھ ہر مصیبت برداشت کی، نہ ان کے دل میں کبھی طیش آیا۔ اور نہ ہی متزلزل ہوئے اس موقعہ پر ہم امام صاحب کا ایک واقعہ ذکر کرتے ہیں۔ جس سے ان کے ثبات و استقلال کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

وہ واقعہ یہ ہے کہ ایام ابتلاء میں امام صاحب کو خلیفہ کے حضور لایا گیا۔ وہاں انہیں مرعوب اور دہشت زدہ کرنے کی کوشش کی گئی۔ کہ وہ خلیفہ کی حسبِ مرضی (خلقِ قرآن) کا اعتراف کر لے چنانچہ ان کی موجودگی میں دو آدمیوں کی گردن اڑا دی گئی۔ لیکن اس ہولناک منظر میں بھی ان کے استقلال کا یہ عالم تھا کہ اس حالت میں بھی امام شافعی کے ایک شاگرد کو دیکھ کر پوچھنے لگے کہ "موزوں

پر مسح کے بارے میں امام شافعیؒ کا کوئی قول آپ کو یاد ہے؟" چنانچہ حاضرین یہ دیکھ کر دہشت زدہ ہو گئے اور اس ثابت دلی پر انہیں نہایت تعجب ہوا۔ یہاں تک کہ حضرت امام صاحب کے بدترین مخالف احمد بن ابی داؤد نے تعجب کے ساتھ کہا:۔

"اس شخص کو دیکھیں کہ اسے گردن زدنی کے لئے لایا جا رہا ہے۔ پھر بھی وہ فقہی مسائل میں بحث و گفتگو کر رہا ہے"

لیکن امام احمدؒ کا ارادہ قوی، ایمان عمیق تھا، اور وہ نفس تھا جو اپنے آپ کو قضاء و قدر الٰہی کے حوالہ کر چکا تھا۔ یہی وہ صبر جمیل تھا جس سے انہوں نے اپنے نفس پر گرفت کی۔ یہاں تک کہ حالت مرض میں بھی، اس ڈر سے کہ صبر جمیل کے منافی نہ ہو، انہوں نے آہ تک نہ کی۔

یہاں قارئین کے دل میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ آخر اس قوت کا راز کیا تھا؟ وہ کونسی قوت تھی جس نے انہیں ایسے قابل بنا دیا تھا کہ مصائب کو خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کریں اور شدائد پر غلبہ حاصل کریں۔ میرے خیال میں تو اس کا راز صرف اتنا ہے کہ اس مرد جلیل کو صرف خدا پر بھروسہ تھا اور اسی پر توکل، اور اللہ کے سوا ان کے دل میں کسی کی عظمت کا خیال تک نہیں تھا چونکہ اس وجدان عظیم سے ان کا دل بھرپور تھا۔ لہذا ہر چیز کو وہ ہیچ خیال کرنے لگے تھے۔ شدائد و مصائب اور ان کے لانے والے انہیں ہیچ معلوم ہونے لگے، دنیا کی زینت اور مفاخر و مباحات کی چیزیں انہیں حقیر نظر آنے لگیں، تھوڑے سے سامان پر [illegible] لیکن خدا کے لئے عمل کثیر کے بغیر راضی نہ ہوتے۔

اس اعتزاز باللہ اور توکل نے گھٹیا قسم کے اخلاق سے انہیں بہت بلند کر دیا تھا۔ اور ان کے دل پر کبھی بھی کینہ یا جذب انتقام کی میل قرار نہ پکڑ پاتی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ وہ اپنے بدخواہوں کو بار بار معاف کر دیا کرتے تھے۔ روایت ہے کہ ایک آدمی نے آپ کی غیبت کی۔ پھر آ کر کہنے لگا:۔

"اے عبداللہ! میں نے آپ کی غیبت کی ہے۔ مجھے معاف کر دیجئے"

آپ نے فرمایا: "میں تمہیں معاف کرتا ہوں لیکن آئندہ ایسی حرکت نہ کرنا"[1]

اسی طرح ایک اور روایت ہے کہ ایک مرتبہ حضرت امام صاحب کے بعض اشاروں سے یہ ظاہر ہوا کہ وہ اختلاف منہاج کے سبب امام ابوحنیفہؒ کی فقہ کو کچھ وقعت نہیں دیتے۔ اس پر امام ابوحنیفہ کے ایک سخت عقیدتمند نے کہا:۔

"تم جیسے لوگوں سے تو امام ابوحنیفہؒ کا پیشاب بھی زیادہ بہتر ہے"

---

[1] حلیۃ الاولیاء ص ۱۸۶ ج ۹

اور اسی غصہ کی حالت میں چلا گیا۔ پھر پشیمان ہو کر واپس آیا۔ اور عذر خواہی کرتے ہوئے کہا:۔

"اے ابوعبداللہ! جو حرکت مجھ سے صادر ہوئی ہے وہ غیر ارادی تھی۔ میری دلی خواہش ہے کہ آپ مجھے معاف کر دیں۔"

تو اس جلیل القدر امام نے آہستہ سے کہا:۔

"میں نے تمہیں اسی وقت معاف کر دیا تھا۔" [1]

امام صاحب چونکہ اعتزاز باللہ یعنی خدا ہی کی بڑائی کے قائل تھے۔ لہذا عوام کے ساتھ وہ نہایت تواضع اور فروتنی کے ساتھ پیش آتے۔ کیونکہ جو شخص خدا کی عظمت کا قائل نہ ہو وہ متکبر اور مغرور ہوتا ہے۔ اور خدا ہی کو بڑا سمجھنے والا صاف دل اور متواضع ہوتا ہے۔ امام احمد کے ایک شاگرد امام مروزی [2] نے کیا خوب آپ کا وصف بیان کیا ہے۔

میں نے کسی فقیر آدمی کو کہیں بھی اتنا معزز نہیں دیکھا جتنا کہ ابوعبداللہ کی مجلس میں دیکھا۔ وہ ان کی طرف مائل رہتے اور اہلِ دنیا سے میل جول نہ رکھتے۔ ان میں بردباری تھی۔ وہ جلد باز نہیں تھے، بہت ہی متواضع تھے۔ ہر وقت سکون و وقار کا رنگ آپ پر غالب رہتا۔ نمازِ عصر کے بعد جب مسندِ افتاء پر بیٹھتے تو جب تک ان سے سوال نہ کیا جاتا خاموش رہتے تھے۔ جب مسجد کو جاتے اور آگے بڑھ کر بیٹھنے کی کوشش نہیں کرتے تھے۔ بلکہ جہاں جگہ مل جاتی وہیں بیٹھ جاتے۔ [3]

نزاہتِ نفس

حضرت امام صاحب کا تیسرا وصف جس کے ساتھ آپ ممتاز تھے وہ تھا نزاہتِ نفس۔ جو نہایت دقیق معانی کے ساتھ آپ میں پایا جاتا تھا۔ اور اشکال و صور میں مختلف مظاہر کا حامل تھا۔ چنانچہ آپ نزیہہ النفس تھے۔ لہذا کسی دوسرے کا مال تھوڑا ہو یا زیادہ نہیں لیتے تھے۔ اس اعتبار سے آپ اعلیٰ درجہ کے عفیف تھے اور کامل جوانمرد کی طرح دوسروں کے مال سے نفرت کرتے تھے۔ آپ میں نزاہتِ ایمان تھی اس لئے آپ نے اپنے اوپر کسی کی سلطنت تسلیم نہیں کی اور کوئی ایسا لفظ نہیں کہا جو ان کے اعتقاد کے خلاف ہو۔ نہ کبھی مدارات اور حقیقت پوشی سے کام لیا۔ اگرچہ انہیں مرعوب اور دہشت زدہ کرنے والے کے ہاتھ میں تلوار ہی کیوں نہ چمک رہی ہو۔ انہوں نے مصائب و شدائد برداشت کرنا گوارا کر لئے لیکن دین کے معاملہ میں مداہنت

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص ۲۲۳

[2] احمد بن محمد بن الحجاج ابوبکر المروزی المتوفی ۲۷۵ھ مترجم ۱۲

[3] تاریخ الحافظ ذہبی

پر راضی نہیں ہوئے۔ وہ کسی معاملہ میں بھی دین چھوڑ کر دنیا پسند نہ کرتے تھے، تیسرے ان میں نزاہتِ عقلی تھی۔ وہ کسی ایسے مسئلہ میں غور و خوض نہیں کرتے تھے جس پر کہ سلف صالحین نے غور و خوض کرنا مناسب نہ سمجھا ہو۔ یہی حال ان کا فقہ کے معاملہ میں تھا انہوں نے سمجھا کہ نزاہتِ عقل کا یہ بھی تقاضا ہے کہ جس مسئلہ میں صحابہ کرامؓ کا فتویٰ موجود ہو اس میں اپنے پاس سے فتویٰ دیا جائے۔ بلکہ اگر یہ دیکھتے تھے کہ کسی مسئلہ میں صحابہ کرام کا اختلاف پایا جاتا ہے تو وہ ان کے اقوال کا باہم موازنہ نہیں کرتے تھے بلکہ اگر کوئی نص یا صحیح حدیث معلوم نہ ہوتی تو فکرِ مستقیم اور قیاس دقیق کی روشنی میں کوئی ایک قول اختیار کر لیتے تھے۔ بلکہ کبھی اس مسئلہ کو "ذات اقوال" قرار دیتے تھے اور مُبتلیٰ (یعنی جسے اس مسئلہ سے واسطہ پڑا ہے) کو اختیار دیتے کہ جس قول پر چاہے عمل کرلے۔ جبکہ ان میں سے کوئی قول نص سے زیادہ قریب نظر نہ آتا۔ چنانچہ ان کی نزاہتِ فکر اور نزاہتِ فقہ انہیں سلف صالح کی اتباعِ مطلق پر مجبور کرتی تھی اور یہ بات اتباعِ مطلق کی شان کے خلاف تھی کہ کسی ایک قول کو بغیر کسی نص کے صحیح اور دوسرے کو غلط قرار دیتے۔ کیونکہ ہر ایک صحابیؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی اخذ کرتا تھا۔

یہ تھی وہ نزاہتِ مطلقہ جس کا کہ اُس جلیل القدر امام نے اپنے آپ کو پابند کر رکھا تھا، اور عفتِ نفس یا ان کی اپنی تعبیر کے مطابق نزاہتِ نفس کی وجہ سے انہوں نے بعض حلال چیزیں بھی ترک کر رکھی تھیں اور خلفاء کے ہدایا بھی قبول نہیں کرتے تھے، حالانکہ وہ اپنے ایک صاحبزادے کے سامنے اس کی تصریح کر چکے تھے کہ "یہ عطایا حلال ہیں اور ان سے حج کرنا بھی جائز ہے۔ لیکن انہوں نے حرام سمجھ کر نہیں بلکہ تنزیہاً ان چیزوں کو ترک کر رکھا تھا۔

زہد حقیقی

حضرت امام احمد نے اپنے اوپر جو یہ سختی اور تنگی کر رکھی تھی کہ وہ اپنے کمائے ہوئے مال یا موروثی جائداد کی آمدنی کے بغیر کوئی چیز نہیں کھاتے تھے اور اس راہ میں انہوں نے تکالیف اٹھائیں اور زندگی کی بہت سی لذات سے محروم ہوئے لہٰذا بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ وہ زاہد تھے لیکن ان کے زہد کی بنیاد طیباتِ زندگی سے نفرت پر مبنی نہیں تھی۔ بلکہ اس کی اساس طلبِ حلال تھی۔ وہ کوئی ایسا مال طلب نہیں کرتے تھے جو ذرا بھی مشتبہ ہو۔ جس کے حاصل کرنے سے نزاہت اور عزتِ نفس پر حرف آئے یا بندوں میں سے کسی کے سامنے دست بستہ ہونا پڑے۔

وہ سمجھتے تھے کہ زہد جس سے دلوں میں گداز اور نفوس میں رقت پیدا ہوتی ہے، ترکِ حلال کا نام نہیں ہے۔ بلکہ زہد سے اصل منشا یہ ہے کہ طلبِ رزق میں نفس کو داغدار ہونے سے بچایا جائے۔ چنانچہ ابو حفص عمر بن صالح الطرسوسی سے مروی ہے کہ:۔

گداز قلب کیونکر پیدا ہو سکتا ہے

میں ایک مرتبہ ابوعبداللہ یعنی احمد بن حنبل کے پاس گیا اور ان سے سوال کیا

کہ گدازِ قلب کس طرح پیدا ہو سکتا ہے ؟

یہ سُن کر اُنہوں نے اپنے رُفقا کی طرف دیکھا۔ پھر تھوڑی دیر تک سر جھکائے رکھا۔ پھر سر اُٹھایا۔ اور فرمانے لگے۔

بیٹا! گدازِ قلب صرف اکلِ حلال سے پیدا ہو سکتا ہے"!

اس کے بعد میں ابوالنصر بشر بن الحارث کے پاس گیا اور ان سے بھی میں نے یہی سوال پوچھا۔ انہوں نے فرمایا:۔

اَلَا بِذِکْرِ اللّٰہِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ ؕ اور سن رکھو کہ خدا کی یاد سے دل آرام پاتے ہیں (۱۳ - ۲۸)

میں نے عرض کی کہ میں ابوعبداللہ کے پاس سے آ رہا ہوں۔ اس پر انہوں نے کہا اچھا بتاؤ۔ کہ ——— انہوں نے اس سوال کے جواب میں کیا کہا۔ میں نے بتایا۔ وہ فرماتے ہیں۔ رقتِ قلب صرف اکلِ حلال سے پیدا ہوتی ہے۔ کہنے لگے انہوں نے بڑے پتے کی بات کہی۔ پھر میں عبدالوہاب بن ابی الحسن کے پاس آیا اور ان سے بھی یہی سوال پوچھا۔ جواب میں انہوں نے بھی آیت اَلَا بِذِکْرِ اللّٰہِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ تلاوت فرما دی۔ میں نے کہا۔ میں یہی سوال ابوعبداللہ سے دریافت کر کے آیا ہوں۔ یہ سن کر فرطِ مسرت سے ان کے رخسار سرخ ہو گئے اور پوچھنے لگے" تو انہوں نے کیا جواب دیا"؟ میں نے کہا۔ وہ تو فرماتے ہیں گدازِ قلب اکلِ حلال سے پیدا ہوتا ہے" یہ سن کر کہا۔

"انہوں نے تمہیں اصل جوہر بتایا ہے۔ یہی اصل ہے جو انہوں نے فرمایا"۔

اس قصہ سے تمہیں اندازہ ہو سکتا ہے کہ امام احمد کے زہد و ورع کا فلسفہ کیا تھا؟ انہوں نے دنیا اور اس کے اسباب و فوائد سے بے تعلق ہو کر زندگی بسر نہیں کی۔ بلکہ دین اور اخلاقِ فاضلہ کو ملحوظ رکھ کر لذائذِ زندگی سے متمتع ہوتے رہے۔ وہ رزقِ حلال کی طلب میں رہتے۔ حلال ہی کھاتے تھے۔ اور رزقِ حلال کی طلب میں جان جوکھوں میں ڈالتے تھے۔ ہر مشتبہ چیز کو خواہ کم ہو یا زیادہ ترک کر دیتے تھے اور غیر مشکوک چیز لیتے اور اسی پر اکتفا کرتے تھے۔ گو وہ قلیل ہی کیوں نہ ہو۔ لہٰذا ان کا فلسفۂ حیات ایک زندہ قانع شخص کا فلسفۂ حیات تھا۔ رزقِ حلال کے سوا ہر چیز سے نفرت تھی خواہ اس کی سخت احتیاج ہی کیوں نہ ہو۔

وہ دائرۂ حلال جو شکوک و شبہ سے پاک ہو، میں رہ کر لذائذِ زندگی سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ اور اپنے اصحاب اور اہلِ مروت لوگوں کے ساتھ مانوس رہتے تھے فرمایا کرتے تھے۔

کھانا تین طرح کھانا چاہیئے۔ بھائیوں کے ساتھ بہ مسرت، فقراء کے ساتھ بہ ایثار اور ابنائے دنیا کے ساتھ بہ مروت ... موافقت اور انصاف کو بہت پسند کرتے تھے۔ اور موافقت کے دقیق معنی کو خوب سمجھتے تھے۔ وہ اس بات

کو اچھی طرح جانتے تھے کہ اصدقار کے بغیر زندگی خوار اور بے مزہ ہے۔ اور فرمایا کرتے :-

جب کسی شخص کے دوست مر جائیں تو وہ پست ہو جاتا ہے۔

رزقِ حلال جو طیّبات دنیا سے میسّر ہو جاتا تھا اس سے جود وسخا کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے " اگر دنیا کم ہو کر بقدر ایک نوالے کے بن جائے پھر اسے ایک مسلمان شخص حاصل کرکے اپنے کسی مسلمان بھائی کے مُنہ میں رکھ دے تو اسے مسرف قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اور بلاشبہ یہ سخاوت کا آخری درجہ ہے "

امام احمدؒ کا خیال تھا کہ حلال خالص پر اکتفا کرنا، جو ہر طرح کے شک وشبہ سے پاک ہو انسانیت کا سب سے بڑا رتبہ ہے اور اس پر وہی لوگ فائز ہو سکتے ہیں جو شدائد برداشت کر سکتے ہوں۔ اور ان کا یہ خیال بھی تھا کہ انسان کی قوّت حقیقی بدن وجسم کی قوت ہی نہیں ہے، بلکہ نفس پر قدرت حاصل کرنے اکل حلال پر اکتفا کرنے اور اسے خواہشات سے روکنے کا نام ہے۔ ایک مرتبہ آپ سے دریافت کیا گیا کہ فُتُوَّۃ یعنی جوانمردی کی تعریف کیا ہے؟ فرمایا فتوۃ یہ ہے کہ انسان دوراندیشی سے کام لے کر خواہشات کو ترک کر دے۔ یعنی قوتِ عزیمت اور ہوا وہوس پر کامل اقتدار حاصل کرنا ہی اصل قوت ہے اور یہی وہ قوت ہے جس سے انسان کو متصف ہونا چاہیئے تاکہ وہ جملہ حیوانات سے امتیاز حاصل کر سکے۔

نزاہتِ عقل وایمان

اب رہی نزاہتِ عقل وایمان تو اس کے بارے میں ہم ابتلاء وامتحان کے ذیل میں کافی کچھ بیان کر چکے ہیں اور بتا چکے ہیں کہ امام احمدؒ نے کس طرح صبر ومجاہدہ سے کام لیا۔ اور ان کا یہ جہاد تنزیہِ عقل کے لئے تھا تاکہ وہ کسی ایسے امر میں غور وفکر نہ کریں جس کی طرف سلف نے توجہ نہ دی ہو اور وہ ایسے مسائل میں غور وخوض نہ کرے جو عقل کو حیرت وگمراہی کے بیابانوں میں ڈالنے والے ہوں اور انسان ان کے طول وعرض میں گم ہو کر رہ جائے۔ اور حق تک رسائی حاصل نہ کر سکے۔ اسی لئے وہ متشابہات میں تفویض سے کام لیتے تھے۔ جس کی پوری تفصیل ان کے آرار وافکار کے ضمن میں آرہی ہے کہ اس دور میں جبکہ مختلف قسم کے نزاعی مسائل میں افکار کی ٹکر ہو رہی تھی اور آرار کا وسیع سمندر موجزن تھا انہوں نے کس طرح نزاہتِ عقل سے کام لیا۔ اور ان سب جھمیلوں سے الگ تھلگ رہے۔

آپ نے یہ بھی دیکھ لیا ہے کہ خلفار کے جبر وتشدد کے مقابلہ میں کس طرح انہوں نے تقیہ سے کنارہ کشی کرکے اپنے ایمان کی نزاہت قائم رکھی۔ اس لئے کہ یہ وہ مقام ہے جہاں وہی لوگ فروکش ہو سکتے ہیں جو ایمان ویقین کے راستہ میں شدائد برداشت کر سکتے ہوں اور اس منزل کو چھوڑ کر رخصت سے تو وہی لوگ گنجائشیں حاصل کرتے ہیں جو کمزور ایمان ہوتے ہیں اور ان میں مصائب

برداشت کرنے کی سکت نہیں ہوتی لیکن جو لوگ صاحبِ قوت وعزیمت ہیں وہ اپنے ایمان کو ان کمزوریوں سے پاک رکھتے ہیں اور لوگ ایمان کے سلسلہ میں مختلف درجات رکھتے ہیں۔ اور ہر مومن کو اس کی طاقت اور استعداد کے بقدر ہی مکلّف کیا گیا ہے

بحث و مجادلہ سے اجتناب

اس عقل و ایمان کی نزاہت کے باعث امام احمد اہل اھواء و بدعت سے بحث و مجادلہ سے دور رہتے تھے۔ کیونکہ بحث و مناظرہ سے باہم ٹکراؤ کے سبب افکار ایک دوسرے سے متاثر ہوتے ہیں۔ جس طرح امراضِ متعدیہ اختلاط و احتکاک کے سبب ایک دوسرے میں سرایت کر جاتے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ وہ اپنے اصحاب کو متکلمین کے ساتھ بحث و مناظرہ سے روکا کرتے تھے تاکہ نزاہت ایمانی قائم رہے اور وہ شک و ریب سے دور رہیں۔

ایک مرتبہ ان کے ایک شاگرد نے استفسار کیا کہ یہاں ایک شخص ہے جو جہمیہ سے مناظرہ کرتا ہے اور ان کی غلطیوں سے پردہ اٹھاتا ہے اور ان سے دقیق اور پیچیدہ سوالات کرتا ہے۔ آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے؟ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا:-

میں اس طرح کی باتوں پر بحث و گفتگو کو پسند نہیں کرتا اور نہ کسی کے لئے مناسب سمجھتا ہوں کہ ان (اہلِ اھواء) سے مناظرہ کرے۔ کیا معاویہ بن قرۃ کا یہ قول تمہیں یاد نہیں کہ خصومات سے اعمال ضائع ہو جاتے ہیں اور علم کلام ایک بیکار فن ہے جس میں کسی قسم کی خیر بھی نہیں پائی جاتی۔ تمہیں اہل جدال و اہل کلام سے اجتناب کرنا چاہیئے اور سنت نبوی اور پہلے علماء کے طریق پر قائم رہنا چاہیئے۔ بلاشبہ تمہارے پیشرو علماء بھی علم کلام کو بنظرِ کراہت دیکھتے تھے اور اہلِ بدعت کے مسائل پر غور و خوض کرنا پسند نہیں کرتے تھے۔ بلاشبہ سلامتی ان چیزوں کے ترک کرنے میں ہے۔ ہم جدال و خصومات کے ساتھ مامور اور مکلف نہیں ہیں۔

پھر فرمانے لگے:-

"اگر تم کسی ایسے شخص کو دیکھو جو کلام سے دلچسپی رکھتا ہے تو اس سے کنارہ کشی اختیار کر لو۔"[1]

ایک مرتبہ کسی شخص نے خط کے ذریعہ اہل کلام سے مناظرہ اور ان کے ساتھ نشست و برخاست کے بارے میں سوال کیا۔ اس کے جواب میں امام صاحب نے حسبِ ذیل خط املا کرایا:-

خدا تمہاری عاقبت بہتر کرے۔ ہم نے جو کچھ سنا ہے اور اسلاف کو جس طریق پر پایا ہے وہ یہ ہے کہ وہ فن کلام کو ناپسند

---

[1] تاریخ الذہبی (مقدمۃ المسند ص ۲۳) طبع معارف مصر بتحقیق الاستاذ الشیخ احمد شاکر ۱۲

کرتے تھے اور اہل زیغ و بدعت کے ساتھ نشست و برخواست کو برا سمجھتے تھے۔ صحیح راستہ تسلیم یعنی تفویض اور کتاب اللہ پر وقوف کرنے میں ہے۔ اس سے سرمو بھی تجاوز نہ کیجئے۔ اسلاف دین میں ہر بدعت اور اہل بدعت کے ساتھ نشست و برخاست کرنا پسند نہیں کرتے تھے۔ تاکہ انسان دین کے معاملہ میں ان کی تلبیسات سے محفوظ رہے[۱]۔

اس سلسلہ میں امام احمدؒ امام مالکؒ کے مسلک پر قائم تھے۔ امام مالکؒ بھی جدل و مناظرہ کو ناپسند کرتے تھے۔ اور جدل کو دین کی حقیقت اور روح کے منافی خیال کرتے تھے۔ بلاشبہ یہ اہل جدل وہ لوگ ہیں۔ جنہوں نے لوگوں کے امور دین کو خراب کر دیا ہے۔ اسی راستہ پر امام احمدؒ گامزن رہے

لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا یہ مسلک نہیں تھا۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ جہمیہ وغیرہم سے مجادلہ کرتے اور ان پر حجت قائم کرتے تھے حتیٰکہ ان پر تمام راستوں کو مسدود کر دیتے تھے۔ امام شافعیؒ تو جدل و خصام میں نہایت قوی اور سخت تھے لیکن وہ محض حریف پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے مناظرہ نہیں کرتے تھے بلکہ طلب حق کے لئے بحث و مناظرہ کرتے تھے۔ چنانچہ ان کی تصانیف عمدہ قسم کے مناظرہ کی بہترین مثال ہیں اور ہر ایک کو اختیار ہے کہ اپنے اپنے ذوق کے مطابق جو طریق چاہے اختیار کرے۔

اب رہی نزاہت فقہ تو وہ اس معاملہ میں اس بات کے حریص تھے کہ سنت نبوی کی حدود سے باہر نہ نکلا جائے اپنی ساری فقہ میں وہ رسول اکرمؐ اور صحابہ کرامؓ ہی کی پیروی کرتے تھے اور دوسرے آرا و افکار سے استنباط نہیں کرتے تھے ان کی فقہ کی بنیاد وہ مسائل تھے جو رسول اکرمؐ، صحابہ کرامؓ و تابعین سے مروی تھے۔ وہ اس بات کی پوری کوشش کرتے تھے کہ اپنی فقہ میں کسی ایسی حدیث کو رد نہ کریں جو رسول اللہ صلی اللہ کی طرف منسوب ہو سوا اس صورت کے کہ کوئی زیادہ قوی حدیث اس پہلی حدیث کے معارض ہو۔ وہ فرمایا کرتے تھے:۔

"جو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث رد کرتا ہے وہ ہلاکت کے کنارے پر کھڑا ہے"۔

اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے:۔

"میں نے رسول اللہ کی جو حدیث بھی لکھی ہے۔ اس پر خود بھی عمل کیا ہے"۔

اور جب کبھی حدیث یا سنت صحابہ نہ ملتی تو تخریج مسائل کے سلسلہ میں منہاج سلف کے مطابق اجتہاد کرتے تھے۔ اور ان

---

[۱] ۔ تاریخ الذہبی (مقدمۃ المسند ص ۸۵)

کے راستہ کو چھوڑ کر دوسری راہ اختیار نہیں کرتے تھے اور کسی ایسے مسئلہ میں اجتہاد سے منع کرتے تھے جس میں سلف نے گفتگو نہ کی ہو یا سلف میں سے کسی کا طریق نہ ہو۔ اس لئے وہ اپنے خصوصی تلامذہ سے فرمایا کرتے تھے۔

"خبردار! کسی ایسے مسئلہ میں سخن طرازی نہ کرنا جس میں تمہارا کوئی امام یا رہبر نہ ہو"

اس طرح وہ اس بات کے حریص تھے کہ ان کی فقہ دائرہ سنت سے خارج نہ ہونے پائے۔ اور اس پر اس قسم کی قیود لگاتے تھے کہ دوسرے حضرات اس کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ ہم اس بحث کو بھی ان کی فقہ پر بحث تک ملتوی کرتے ہیں کیونکہ یہی ہمارے موضوع کا لب لباب اور ہماری بحث کا منتہیٰ ہے۔

وصف اخلاص امام احمد کا چوتھا وصف جس میں وہ اپنے اقران و اماثل کے اندر خاص امتیاز رکھتے تھے، وصف اخلاص ہے اور حقیقت کی جستجو میں اخلاص نفس کو خود غرضی کے شوائب سے پاک کر دیتا ہے۔ جس سے بصیرت میں جلا پیدا ہو جاتا ہے اور قوت ادراک میں استقامت آجاتی ہے۔ قلب نورِ معرفت اور ہدایتِ حق سے جگمگا اٹھتا ہے۔ امام احمد سے قبل اجتہاد فقہی کے تینوں ائمہ کرام ـــــ جن کے تذکرے ہم لکھ چکے ہیں ـــــ اس صفت کے ساتھ متصف تھے۔ اور اس وصف میں امتیاز رکھتے تھے۔ اس لئے کہ ہدایت اس کو حاصل ہوتی ہے جس کا دل نورِ اخلاص سے منور ہو۔ کیونکہ خدا کے ساتھ مخلص ہونے کے معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کو پسند کرنا صرف اسی کی خوشنودی کے لئے ہو۔ طلب علم مرار و جدال، مجالس محافل میں امتیاز اور اصحاب اقتدار کی نظر میں جاہ و مرتبہ حاصل کرنے کے لئے نہ ہو۔ پس جو شخص علم سے اس مرتبہ پر فائز ہو جائے تو اس کے قلب سے شک و شبہ کے پردے زائل ہو جاتے ہیں۔ اور خواہشات کے موانع دور ہو جاتے ہیں۔ وہ فکر مستقیم کے ساتھ حقیقت کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ جس میں کسی قسم کی کجی نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ جو شخص اس طرح جویائے حقیقت ہو گا وہ نورِ الٰہی تک پہنچ جائے گا۔ ہدایت الٰہی کے باعث حکمت کے ساتھ گفتگو کرے گا۔ اور اپنے مقصود تک قریب ترین اور صحیح راہ سے پہنچ جائے گا۔

اللہ تعالیٰ نے امام احمد کو علم کتاب و سنت کی تحصیل کے سلسلہ میں اخلاص سے بہرہ وافر عطا فرمایا تھا۔ یہ علم انہوں نے جاہِ دنیوی اور شہرت و ناموری کے لئے حاصل نہیں کیا تھا۔ بلکہ ایسی چیزوں سے سخت متنفر تھے۔ ان کی تمنا تھی کہ لوگوں میں ان کا چرچا نہ ہو اور ریاکاری سے کنارہ کش رہتے تھے۔ اور اس سے دُور دُور بھاگتے تھے۔ یہاں تک کہ ادوات کتابت کو بھی ظاہر نہیں کرتے تھے۔ تاکہ لوگ ان کا تذکرہ نہ کریں۔ فرمایا کرتے تھے۔ "قلم و دوات کو ظاہر کرنا بھی ریاکاری میں داخل ہے۔"

وہ اسے ترجیح دیتے تھے کہ کوئی ان کا نام بھی نہ سُنے۔

وہ فرمایا کرتے تھے:۔

"میں چاہتا ہوں کہ مکہ کی کسی گھاٹی میں چھُپ کر بیٹھ جاؤں تاکہ کسی کو میرا علم نہ ہو"

اس مرتبہ پر پہنچ جانے کے باوجود وہ چاہتے تھے کہ وہ گم نام رہیں۔ چنانچہ وہ فرمایا کرتے تھے:۔

"وہ شخص کتنا خوش قسمت ہے جسے اللہ تعالٰے نے گم نام رکھا ہو۔"

امام احمد کی طبیعت پر اس صفت کے غلبہ کی وجہ سے ان میں اس قدر اخلاص پیدا ہو گیا تھا کہ وہ اپنی بہت زیادہ عبادت کو کم خیال کرتے تھے اور حق تعالیٰ کی راہ میں جو مصائب برداشت کئے انہیں کچھ اہمیت نہیں دیتے تھے۔ وہ اپنے دورِ ابتلار کا ذکر تک نہیں کرتے تھے اور ان کے آثار کو مخفی رکھتے تھے اور یہ بات پسند نہ کرتے کہ لوگوں کو اس کا علم ہو۔ فخر و غرور سے دور بھاگتے۔ اپنے کسی کارنامے پر کسی حالت میں بھی فخر و غرور نہیں کرتے تھے۔ امام یحیٰی بن معین ان کے بارے میں فرماتے ہیں

میں نے احمد بن حنبل جیسا کوئی شخص نہیں دیکھا۔ پچاس سال تک میں ان کا ہم صحبت رہا۔ اس عرصہ میں انہوں نے اپنی صلاح و خیر میں سے کسی بات کے ساتھ ہم پر فخر و غرور نہیں کیا[1]

اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اپنے عمل کو کثیر نہیں سمجھتے تھے اور درحقیقت نفس لوّامہ مومنہ ہمیشہ ہی اپنی تقصیر کا اعتراف کرتا ہے اور لوگوں کو اپنی عبادت سے آگاہ نہیں ہونے دیتا۔

اجلال واحترام

امام احمد کا پانچواں وصف جس نے انہیں ممتاز کر رکھا تھا۔ اور ان کے دروس و کلام کو اس قدر پُر تاثیر کر دیا تھا کہ سامعین کے قلوب پر نقش ہوتے چلے جاتے تھے۔ یہ وصفِ ہیبت تھی، وہ پُر رعب تھے، لیکن ان سے خوف نہیں آتا تھا۔ اور کسی قسم کے ڈر کے بغیر لوگ ان کا اجلال و احترام بجالاتے تھے۔ اور ان کی ہیبت کا اثر ان کے اساتذہ پر بھی تھا۔ ان کے بعض اساتذہ کو اپنے تلامذہ سے ہنسی مذاق کی باتیں کر لیا کرتے تھے۔ لیکن اگر انہیں امام احمد کی موجودگی کا علم ہو جاتا تھا تو اس سے اجتناب کرتے تھے۔ اگر نادانستہ طور پر کبھی ایسا ہُوا بھی تو اپنے دوسرے تلامذہ کو ملامت کرتے تھے کہ انہوں نے امام احمد کی موجودگی سے باخبر کیوں نہیں کیا کہ وہ ان کی حاضری میں ایسا نہ کرتے۔

پولیس جب ان کے گھر پر نگہداشت کے لئے آتی تو ہیبت زدہ ہو جاتی تھی۔ چنانچہ روایت ہے کہ ایک سپاہی جو

---

[1] الحلیۃ صد ۱۸۱ ج ۹

جورات کے وقت ان کی نگہداشت پر مقرر تھا انہیں آواز دینے کے لئے گیا۔ لیکن وحشت کے باعث ان کا دروازہ نہ کھٹکھٹا سکا۔ آخر کار ان کے چچا کا دروازہ کھٹکھٹایا اور اس دروازے سے گزر کر ان کے پاس پہنچا تاکہ اپنے آپ کو ان کی بارعب ملاقات سے مانوس کر سکے۔

جہاں تک امام احمد کے تلامذہ کا تعلق ہے وہ تو بہت زیادہ ان سے مرعوب رہتے تھے۔ اگرچہ وہ خود ان سے اس بے تکلف دوست کا سا برتاؤ کرتے تھے جو نہایت متواضع اور فخر و تکبر سے مبرا ہو۔ چنانچہ ان کے ایک شاگرد کا قول ہے :۔

"ہم امام احمد سے خوف زدہ رہتے تھے کہ کسی بات پر ان سے تکرار یا حجت بازی کریں"

اور امام صاحب کے ایک معاصر جو ان کے شاگرد بھی تھے ، کہتے ہیں :۔

"میں اسحاق بن ابراہیم اور فلاں فلاں سلاطین سے ملا لیکن میں نے احمد سے زیادہ کسی کو بارعب نہیں پایا۔ میں ان کے پاس گیا کہ ان سے کسی مسئلہ میں بات چیت کروں گا۔ لیکن جیسے ہی میں نے انہیں دیکھا مجھ پر کپکپی طاری ہو گئی"

اور ابوعبیدہ القاسم بن سلام فرماتے ہیں :۔

"مجھے ابویوسف، محمد بن الحسن ، یحییٰ ابن سعید اور عبدالرحمٰن بن مہدی کی مجالس میں بیٹھنے کا اتفاق ہوا۔ لیکن ان میں سے کسی سے بھی اتنا مرعوب نہیں ہوا جتنا کہ امام احمد بن حنبل سے"

آخر اس مرد عظیم کی اس قدر ہیبت کا راز کیا تھا؟ یہ محض ایک خداداد چیز تھی جو اللہ تعالے اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا ہے کرم فرمائی کر دیتا ہے۔ چنانچہ بعض لوگ ایسے بھی ہیں جنہیں اللہ تعالے نے قوتِ نفس ، قوتِ وجدان اور روحانی نور بخشا ہوتا ہے وہ دوسروں پر اثر انداز ہوتے ہیں اور قوت سلطنت سے نہیں بلکہ قوت وجدان سے ان کے نفوس پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں۔

امام احمد کے تمام حالات نے اس "موہبتِ الٰہی" کو ترقی دی اور اس کے اثر کو قوی تر بنا دیا۔ کیونکہ امام احمد سراپا سنجیدہ تھے جس میں مذاق کا نام و نشان تک نہیں تھا وہ یہ سمجھتے تھے کہ مذاق عقل کی تھوک ہے یا دینی وجدان کی غفلت کا نتیجہ ہے اور وہ نہیں چاہتے تھے کہ اپنی عقل کو تھوکیں یا ان کے وجدان کی آگ بجھ جائے۔ کیونکہ احساس دینی کی قوت سے ایمان کی دھار تیز ہوتی ہے۔ سنجیدگی کے علاوہ وہ ہمیشہ خاموش رہتے تھے اور کبھی بھی بیہودہ یا گناہ کی بات نہیں کرتے تھے۔ اپنے اصحاب کی موجودگی میں علمی گفتگو کے سوا کوئی دوسری بات نہیں کرتے تھے۔ وہ خاموش بیٹھے رہتے تھے۔ خاموشی اور لغو باتوں سے دور رہنا یہ دو

ایسے وصف ہیں کہ جس شخص میں پائے جائیں اس کی موجودگی میں دوسروں کو بھی محتاط رہنا پڑتا ہے۔ اس لئے انسان کی ہیبت بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ لغو باتیں جدل ومناظرہ، فضول گوئی یہ سب ایسے خصائل ہیں جو انسان کے رعب و داب کو ختم کر دیتے ہیں۔ امام احمد ان سب باتوں سے گریز کرتے اور قلب ولسان کو اس سے دور رکھتے تھے۔

پھر دورِ ابتلاء میں آپ نے صبر واستقلال کا جو مظاہرہ کیا وہ بھی ان کی ہیبت میں اضافہ کا باعث بنا، کیونکہ اس سے ان کی شہرت پھیل گئی اور لوگوں میں چرچا ہونے لگا۔ نیک شہرت اور ذکر جمیل سے لوگوں کے دلوں پر ہیبت بیٹھ جاتی ہے۔ کیونکہ جب لوگ تعریف کرتے ہیں تو صاحب تعریف کی ہیبت دل میں پیدا ہو جاتی ہے خصوصاً وہ شخص تعریف کا مستحق بھی ہو اور تعریف کرنے والا اس کے جلالت وتقویٰ اور ایمان والیقان کے سبب اس کے ساتھ عقیدت بھی رکھتا ہو۔

لیکن امام احمد اس ہیبت وجلال کے باوجود حسنِ معاشرت کے ساتھ پیش آتے تھے۔ تند خو اور درشت مزاج نہ تھے بلکہ خوش طبع اور ہنس مکھ، خوش معاملہ، نرم دل اور کریمانہ اخلاق کے حامل تھے۔ شرم وحیا کے پتلے تھے، وہ خدا سے بھی حیا کرتے تھے جتنا کہ اس کا حق ہے، اور لوگوں سے بھی، نہ ان سے منافرت کے ساتھ پیش آتے اور نہ جھگڑا کرتے تھے۔ ان سے ملنے والے ایک شخص نے ان کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کہا ہے۔

> امام احمد کے زمانہ میں ان کے سوا میں نے کسی شخص کو نہیں دیکھا جو ان سے بڑھ کر دیانت وصیانت کا مالک ہو جو ان سے زیادہ اپنے نفس پر قابو رکھتا ہو۔ فقہ، آدابِ نفس، کریمانہ اخلاق کے ساتھ متصف ہو۔ ثباتِ قلب اور حسن مجلس کی دولت سے مالا مال ہو۔ اخلاقی کمزوریوں سے دور رہنے والا ہو۔[۱]"

ایک اور شخص نے ان کے متعلق کہا ہے:۔

امام احمد سب لوگوں سے زیادہ باحیا اور کریم النفس تھے اور ادب وحسنِ معاشرت میں سب سے بڑھ کر تھے۔ عام طور پر چشم فروخوابیدہ اور سر افگندہ رہتے تھے۔ قبیح اور لغو باتوں سے محترز رہتے تھے۔ حدیث نبوی میں مذاکرہ کرتے رہتے۔ سکون و وقار اور حسن الفاظ کے ساتھ صالحین اور زہاد کے تذکرہ میں مشغول نظر آتے تھے۔ جو ان سے ملنے جاتا اس کے ساتھ خندہ پیشانی سے پیش آتے۔ پوری توجہ کے ساتھ اس کی بات سنتے۔ اپنے شیوخ کے ساتھ نہایت تواضع سے پیش آتے۔ وہ بھی امام احمد کا بہت

---

[۱] المناقب صد ۲۱۴

زیادہ اعزاز واحترام کرتے تھے۔[1]

یہ تھے امام احمد کے اخلاق وعادات، اور یہی نبی کریم کا راستہ تھا۔ امام احمد نے بھی سیرت نبوی کی اتباع کی۔ اور اسی کو اپنا رہبر بنایا۔ اور خدائے بزرگ کے ارشاد پر عمل کیا۔

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ۔ تم کو پیغمبر خدا کی پیروی (کرنی) بہتر ہے۔

(۲۳ — ۲۱)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق پہچانتے اور نہایت سختی کے ساتھ ان کی پابندی کرتے تھے۔ ہر قسم کی ریا ود نمائش سے مجتنب رہتے تھے۔ اور شہرت کا نام سن کر لرز جاتے تھے۔ الغرض آپ بہترین رفیق تھے۔ صاحب حیا اور بارعب تھے۔ متواضع اور منکسر مزاج تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کی بڑائی تسلیم نہیں کرتے تھے۔

---

[1] المناقب صـ ۲۱۵

شیوخ و اساتذہ

امام احمدؒ کے شیوخ و اساتذہ میں تمام ان بزرگوں کا شمار ہوتا ہے جن سے انہوں نے سنت و فقہ حاصل کی۔ یا ان سے کوئی حدیث روایت کی۔ خواہ ان کی مجلس درس تک پہنچنے کے لئے انہوں نے سفر اختیار کیا ہو یا وہ ان کی طرح بغداد ہی میں سکونت پذیر ہوں۔ ابن الجوزی نے اپنی کتاب "المناقب" میں ان کی جو تعداد گنائی ہے وہ ایک سو سے متجاوز ہے۔ جب شیوخ و اساتذہ کی تعداد اتنی زیادہ ہے تو ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ ان سب نے امام احمدؒ کو متاثر کیا، بعض اساتذہ ایسے بھی ہیں جن سے صرف روایتِ حدیث پر اکتفا کیا۔ بلکہ بعض سے تو صرف چند دفعہ ملاقات ہوئی تھی جس سے کوئی علمی رجحان پیدا نہیں ہو سکتا تھا ان سے صرف اس حدیث کی روایت کی جو پہلے معلوم نہ تھی یا کسی حدیث کی دوسری سند حاصل کی جو ان کو پہلے ہی سندِ صحیح کے ساتھ معلوم تھی۔

لہٰذا ہم یہاں ان شیوخ کا تذکرہ کریں گے جنہوں نے امام احمدؒ کو متاثر کیا۔ اور ان کے خیالات میں تبدیلی کی۔ اور پھر ان کی یہ تربیت امام صاحب کے میلانِ طبع اور ان کی بعد کی کوششوں کے ساتھ مناسبت بھی رکھتی تھی۔ اس لئے ہمیں یہاں ——— یعنی امام صاحب کی زندگی کے تذکرہ میں ——— ان کے ایک دو شیوخ کے حالات کا بیان کر دینا ہی کافی ہے۔ جس طرح کہ امام ابوحنیفہؒ کی زندگی کا مطالعہ کرنے کے لئے حمادؒ اور ان کے شیخ ابراہیمؒ کا ذکر کر دینا ہی کافی ہے۔ یا حیات امام شافعیؒ کے بیان میں یہ کافی ہے کہ امام مالکؒ کو زیرِ بحث لایا جائے۔ جنہوں نے فن فقہ میں ان کی تربیت کی اور محدثین میں سے ان کے مکی شیوخ ——— سفیان بن عیینہ وغیرہ ——— کا ذکر کر دیا جائے جن سے انہوں نے علمِ حدیث حاصل کیا۔

اسی طرح امام احمدؒ کی حیاتِ علمی کی دراست میں بھی اتنا کافی ہے۔ کہ ان شیوخ کا ذکر کر دیا جائے۔ جنہوں نے ان میں علمِ حدیث کے جذبہ کو فروغ دیا۔ پھر جن کے فیضِ صحبت سے ان میں حدیث کے ساتھ فقہ کا ذوق پیدا ہوا۔ اس سلسلہ میں دو شخصیتیں

نمایاں نظر آتی ہیں۔ جن کا کہ امام احمد میں سنت اور فقہ کی طرف میلان پیدا کرنے میں بہت بڑا حصہ ہے۔ پہلی شخصیت نے ان پر گہرا اثر ڈالا ہی تھا کہ دوسری نے بھی ان پر اپنا رنگ چڑھا دیا۔ اور لوگ یہ فیصلہ نہ کر سکے کہ وہ صرف محدث ہی ہیں یا اس کے ساتھ فقیہہ بھی ہیں۔

ان میں سے پہلی شخصیت، جس نے ان میں طلب حدیث کا اس قدر شوق پیدا کر دیا کہ امام صاحب اس کی طلب میں ملک کے اطراف و جوانب کا طواف کرتے ہیں۔ ریگستان اور بیابان قطع کرتے نظر آتے ہیں۔ حافظ ہشیم بن بشیر بن ابی خازم کی ہے۔ چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ امام صاحب نے سولہ سال کی عمر میں جب استخارہ کے بعد علم حدیث حاصل کرنے کا فیصلہ کیا تو ہشیم کی خدمت میں پہنچے اور متواتر چار یا دوسری روایت کے مطابق پانچ سال تک ان سے کسب فیض کرتے رہے۔ حتیٰ کہ فن حدیث میں عبور حاصل کر لیا اور سنت کی طرف ان میں کامل رجحان پیدا ہو گیا۔ امام احمد نے ہشیم اور بغداد کے دوسرے محدثین سے حدیث کا معتدبہ حصہ روایت کیا ہے۔ لیکن حافظ ہشیم وہ واحد شخصیت ہے جنہوں نے اس چار پانچ سال کی مدت میں ان کی زندگی پر غیر معمولی اثر ڈالا۔ اور یہ وہ عمر تھی جس میں کہ ان کے اندر علم حدیث کا پہلا پودا لگایا گیا۔

ہشیم ۱۰۴ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۸۳ھ میں فوت ہوئے۔ انہوں نے بعض تابعین مثلاً عمرو بن دینار اور زہری وغیرہما سے علم حدیث حاصل کیا۔ اور حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ کے آثار پر خصوصی نظر رکھتے تھے۔ بغداد میں طالبان حدیث کا حلقہ ان کے گرد جمع ہو گیا تھا۔ امام احمد جب طلبِ حدیث کی طرف متوجہ ہوئے تو اس حلقہ کا انہیں شیخ پایا۔ وہ اسلامی تعلیمات کا ایک حسین و جمیل نمونہ تھے۔ اور امام احمد کی طبیعت پر ان کے ہیبت و جلال کا بڑا گہرا اثر تھا۔ یہاں تک کہ ان کی ہیبت اور اجلال و احترام کے باعث ساری مدت طالب علمی کے دوران میں دو ایک مرتبہ سے زیادہ کوئی بات دریافت نہیں کی۔ وہ ہر حدیث روایت کرنے کے بعد تسبیح و تحمید کا ورد کرتے تھے اور لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ" اس طرح بلند آواز سے کہتے گویا جلالِ خداوندی کا ذکر کر رہے ہیں۔ اور اس کا اثر ان کے نفس و قلب پر نمایاں نظر آتا۔ اس طرح حدیثِ نبوی اور اصولِ دین کی نقل و روایت کے وقت طالب علموں کو ان کا تقویٰ محسوس ہونے لگتا۔

حافظ ہشیم نے اپنی تمام عمر علمِ حدیث کے لئے وقف کر دی تھی اور اس کی تحصیل کے سلسلہ میں بڑی بڑی تکالیف اور سفر کے مصائب برداشت کئے تھے۔ امام احمد نے ان سے صرف علم حدیث ہی حاصل نہیں کیا۔ بلکہ طلب علم میں مشقتوں کا جھیلنا اور تکالیف برداشت کرنا بھی سیکھ لیا تھا۔

حافظ ہشیم اصل میں بخارا کے رہنے والے تھے۔ ان کے والد واسط میں رہ چکے تھے۔ ایک روایت میں ہے کہ وہ حجاج بن یوسف کے باورچی تھے۔ جب ان کا خاندان بغداد میں منتقل ہوا تو اس وقت بھی یہی کام کرتے تھے۔ مچھلی سے کئی طرح کے عمدہ اور لذیز کھانے تیار کرنے میں مشہور تھے۔ ان کے بیٹے —— ہشیم —— نے جب تحصیل علم شروع کی تو یہ بات چونکہ ان کے خاندان میں غیر مالوف اور بالکل نئی تھی اس لئے ان کے والد اسے روکتے اور ملامت کرتے لیکن ان کا بیٹا خاموشی کے ساتھ ہر قسم کی ملامت برداشت کرتا اور ایک مجاہد کی طرح طلبِ حدیث کے لئے جدوجہد کرتا تھا۔ وہ قاضی ابو شیبہ کی مجلسِ درس میں حاضر ہوتا اور فقہ میں ان سے بحث و گفتگو کرتا۔ ایک مرتبہ یہ بیمار ہو گئے اور مجلس درس میں شریک نہ ہو سکے۔ ابو شیبہ نے ان کے متعلق پوچھ گچھ کی تو معلوم ہیں بیمار ہیں۔ انہوں نے اپنے شاگردوں سے کہا۔

"چلئے ہشیم کی عیادت کر آئیں۔"

چنانچہ تمام اہل مجلس کھڑے ہو گئے اور قاضی ابی شیبہ کے ساتھ ہشیم کی عیادت کے لئے بشیر طباخ کے مکان پر پہنچے جب قاضی صاحب اپنے شاگردوں کے ساتھ واپس چلے آئے تو بشیر نے اپنے بیٹے ہشیم سے کہا۔

"بیٹے! میں تمہیں طلب حدیث سے منع کیا کرتا تھا۔ لیکن آج سے منع نہیں کروں گا۔ قاضی ابو شیبہ جیسا شخص میرے دروازے پر چل کر آتا ہے، یہ تو میرے خواب و خیال میں بھی نہیں آ سکتا تھا[1]

اس کے بعد ہشیم ہمہ تن طلبِ حدیث کی طرف متوجہ ہو گئے۔ اور اس سلسلہ میں متعدد سفر کئے۔ چنانچہ وہ مکہ پہنچے۔ وہاں امام زہری سے ملاقات کی اور ان سے تقریباً سو حدیثیں حاصل کیں اور ایک روایت کے مطابق تقریباً تین سو احادیث حاصل کیں۔ پھر وہ بصرہ اور کوفہ پہنچے اور ان کے علاوہ طلب حدیث کے لئے کئی اور شہروں کا بھی سفر کیا اور شیوخ حدیث سے یہ علم حاصل کیا۔ اس سلسلہ کو متواتر جاری رکھا۔ یہاں تک کہ اس فن میں خاص امتیاز حاصل کر لیا۔ اور بغداد میں فن حدیث کے رئیس بن کر بیٹھ گئے، ان کا ایک حلقۂ درس بن گیا۔ یہاں اگرچہ بعض لوگ مثلاً وکیع وغیرہ ان کے مخالف ہی تھے۔ جن پر ہشیم کی یہ منزلت گراں گزری اور انہوں نے اُسے اس مرتبہ سے گرانے کی کوشش کی۔ بلکہ انہیں مُدلّس تک کہا[2] لیکن ہشیم کی شہرت علمی اور امانت کے سامنے یہ سب باتیں بے اثر تھیں۔ اور ان کی منزلتِ علمی کے لئے یہی جان لینا کافی ہے کہ امام مالک بن انس جیسے لوگ ان کے رواۃ حدیث میں شامل تھے۔ چنانچہ حماد بن زید ان کے بارے میں فرماتے ہیں:۔

[1] تاریخ بغداد صفحہ ۸۵ ج ۱۴

[2] فن حدیث کی رو سے یہ ایک قسم کی جرح ہے۔

ہی نے محدثین میں ہشیم سے زیادہ بلند پایہ شخص کوئی نہیں دیکھا۔ بعض راسخ القوم محدثین تو انہیں امام ثوری پر بھی فضیلت دیتے تھے اور امام مالک تو ان کے اتنے بڑے مداح تھے کہ عراق میں ان کے علاوہ کسی کو عالمِ حدیث ہی نہیں مانتے تھے۔ چنانچہ وہ فرماتے تھے "کیا اس واسطی یعنی ہشیم سے بڑھ کر بھی عراق میں کوئی محدث ہے[1]؟

جب ہشیم حدیث میں اس منزلت کے حامل تھے اور اس عصر کے جمہور محدثین کی نظر میں ان کی اس درجہ وقعت تھی کہ امام مالک جیسے جلیل القدر امام بھی اس سے روایت کرنا پسند کرتے تھے تو امام احمد بڑے خوش نصیب تھے کہ نوعمری میں ہی اپنے عصر کے بہت بڑے محدث کے حلقۂ درس میں پہنچے اور ان سے کسبِ فیض کیا ـــــ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ـــــ انہوں نے امام احمد کی سیرت اور شخصیت پر بہت زیادہ اثر ڈالا۔ یہاں تک کہ جو کچھ ان سے سنتے تھے اسے ازبر کر لیتے تھے۔ چنانچہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:-

"میں نے ہشیم سے جو کچھ سنا ان کی زندگی ہی میں ازبر کر لیا۔"

اس ازبر کرنے میں اگرچہ بڑی حد تک امام احمد کے حافظہ کو دخل تھا۔ لیکن اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ ان کے دل میں اپنے استاذ کی کتنی عزت تھی اور یہی وہ منزلت تھی جس نے امام احمد کو اس لائق بنا دیا تھا کہ حدیث و سنت اور فقہ کی تحصیل کے لئے اپنی تمام مساعی بروئے کار لائیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد نے ہشیم سے زیادہ تر علمِ حدیث حاصل کیا اور فقہ کم حاصل کی۔ لہٰذا ضروری تھا کہ اس رخنہ کو کسی اور ایسی شخصیت کے ذریعہ پُر کرتے جو اس نقص کو دور کر سکے۔ وہ شخصیت انہیں امام شافعی کی صورت میں حاصل ہو گئی۔ چنانچہ ہشیم کی وفات کے بعد جب وہ حج کے لئے بیت الحرام پہنچے تو وہیں امام شافعی سے ملاقات ہو گئی اور ان کی شاگردی اختیار کر لی۔ انہوں نے اپنی فقہی ژرف نگاہی، دقتِ استنباط اور ضوابط و مقاییس، جو انہوں نے اصولِ استنباط کے طور پر وضع کر رکھے تھے، امام احمد کو بے حد متاثر کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ امام شافعی بغداد میں محمد بن الحسن سے حنفی فقہ حاصل کر کے مکہ میں واپس آئے تھے اور مسجد حرام میں بیٹھ کر درس دیا کرتے اور اصولِ استنباط کے وضع کرنے پر غور و فکر کیا کرتے تھے۔ امام احمد نے ان سے سماع کے بعد خود ہی تصریح کی ہے کہ وہ ان کی عقلِ فقہی سے متاثر تھے نہ کہ ان کی روایتِ حدیث سے، چنانچہ وہ اپنے رفیق اسحاق بن راہویہ سے فرماتے ہیں۔

"اے ابا یعقوب! اس شخص سے کچھ حاصل کر لو، میری آنکھوں نے اس جیسا کوئی دوسرا شخص نہیں دیکھا"

---

[1] تاریخ بغداد صہ ۹۲ ج ۱۴

الغرض امام احمدؒ امام شافعیؒ کی فقہی ژرف نگاہی سے متاثر تھے۔ اسی لئے ان کے متعلق ـــــ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ـــــ فرمایا کرتے تھے:۔

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ اس امت میں اللہ تعالیٰ ہر صدی کے اختتام پر ایسا شخص پیدا کرتا رہے گا جو امور دین میں کجراہیوں کو سیدھا کرے گا۔ چنانچہ پہلی صدی کے اختتام پر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اسی کے مصداق تھے۔ اور میں امید کرتا ہوں کہ اس صدی کے مجدد امام شافعیؒ ہیں۔

جب کہ امام احمدؒ امام شافعیؒ کے امتیازی اور خصوصی وصف یعنی تفکیر فقہی اور اصول استنباط کے وضع کرنے سے متاثر تھے تو ضروری ہے کہ انہیں امام احمدؒ کے لئے دوسرا موجِّہ "قرار دیا جائے۔ ان کی صدر حیات میں ہشیمؒ نے انہیں حدیث اور طلب سنت کی طرف متوجہ کیا جس سے انہوں نے سمجھ لیا کہ سب سے اعلیٰ مقصد سنت سے فقہ کا استنباط کرنا ہے۔ پھر جب امام شافعیؒ نے انہیں اصولِ استنباط سے روشناس کرایا تو وہ ان دونوں چشموں سے سیر ہونے لگے۔ اگرچہ طلب سُنت کا پہلو غالب تھا اور فقہی کام اس کی بہ نسبت بہت کم تھا۔ لیکن فی الواقع وہ کم نہیں تھا بلکہ اس کی اشاعت میں وہ بہرۂ وافر رکھتے تھے۔

امام احمدؒ کے شیوخ میں سے ان دو برسرآوردہ اور ممتاز شخصیتوں ـــــ ہشیمؒ اور شافعیؒ ـــــ کے ذکر سے دوسرے اساتذہ، جن سے امام احمدؒ نے سنن و آثار کا معتدبہ حصہ حاصل کیا کی منزلت کو ہیچ دکھانا مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ امام احمدؒ نے جو فضل و کمال حاصل کیا۔ اس میں ان سب کا حصہ ہے۔ اگرچہ ان کے فضل مراتب میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ بلکہ ان دونوں اماموں کے خاص طور پر ذکر کرنے سے ہمارا مقصود یہ ہے کہ امام احمدؒ کا حدیثی اور فقہی ذہن بنانے میں انہیں خاص دخل ہے۔ ویسے امام احمدؒ نے بے شمار اساتذہ سے علم حاصل کیا اور وہ زیادہ سے زیادہ طلبِ علم کے دلدادہ اور حریص تھے۔ اور ان کی زندگی کے حالات میں ہم تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں کہ طلبِ علم کے لئے انہوں نے ہر قریہ اور شہر کا سفر کیا اور اس راہ میں بے شمار صعوبتیں اٹھائیں لہٰذا یہاں اس کا اعادہ بے معنی ہے۔

امام احمد کے خصوصی دراسات

امام احمد کو زندگی کے خاص نہج پر چلانے والوں میں ہم نے صرف دو علماء کا ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ حضرت امام صاحب کی سمت علمی مقرر کرنے میں سب سے بڑا دخل ان کے طبعی میلانات کو تھا جسے مختلف شخصیتوں اور ان کی خاص نوعِ زندگی نے نشو ونما بخشا۔ انہوں نے تھوڑے سے مال پر اکتفا کیا اور زیادہ مال و دولت کی حرص و طمع نہیں کی۔ اس لئے ان کی تمام زندگی حدیث اور فقہِ سنت کے لئے وقف رہی۔

انہوں نے حدیث و سنت طلب کی اور جوں جوں اسے حاصل کرتے جاتے ان کی رغبت میں اضافہ ہوتا جاتا تھا۔ بعینہٖ اسی طرح جیسے کوئی شخص پرلطف کھانا چکھ لے تو چکھنے کے بعد اس کی اشتہار اور بڑھ جاتی ہے۔ پھر حرصِ طعام تو تھوڑا سا کھا لینے کے بعد چلی جاتی ہے۔ لیکن حرصِ علم ایک ایسی حرص ہے کہ جتنا زیادہ کھایا جائے۔ اس سے انسان سیر نہیں ہو پاتا۔ اور پھر مادی کھانا تو ایسی چیز ہے کہ بعض اوقات تھوڑا سا کھا لینے سے بدہضمی ہو جاتی ہے۔ لیکن علم ایک روحانی غذا ہے جس سے بدہضمی کا اندیشہ نہیں ہوتا۔

امام احمد نے دراسات کے سلسلہ میں امصار اسلامیہ کے چکر کاٹے ہم ان کی حیات کے سلسلہ میں بیان کر آئے ہیں کہ کس طرح انہوں نے شہروں اور ریگستانوں کے سفر کئے۔ ان کا قلمدان ان کے کپڑوں میں ہوتا اور وہ لسانِ حال کی طرح لسانِ مقال سے بھی یہی فرمایا کرتے:۔

"مَعَ الْمِحْبَرَةِ إِلَى الْمَقْبَرَةِ" کہ یہ قلمدان تو قبر تک ساتھ رہے گا۔

اور سن کہولت میں بھی طلب علم کے لئے ——— جبکہ لوگ انہیں امام سمجھتے تھے ——— اسی طرح کوششیں جاری رکھیں جس طرح کہ حالتِ جوانی میں کرتے تھے۔ اور امامِ حدیث اور لوگوں کا مقتدیٰ بننے کے بعد بھی یہی کہا کرتے تھے:۔

"میں مرتے دم تک طلبِ علم جاری رکھوں گا۔"

اس موقع پر قدرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا امام احمدؒ اس مجاہدۂ علمی اور اخلاق میں تنہا اور منفرد تھے کہ اس راہ میں کوئی بھی ان کا پیش رو نہ تھا؟ بلاشبہ صدرِ حیات میں امام احمدؒ کا میلانِ طبیعت اور پھر حافظ ہشیمؒ، امام شافعیؒ، سفیان بن عیینہ مکی اور امام عبدالرزاقؒ یمنی وغیرہم خصوصی اثر اور فقہ وسنت کا ذوق یہ سب چیزیں انہیں اس جہادِ علمی پر ترغیب دینے والی تھیں لیکن اس عالم بحوث، صاحب تقویٰ وورع اور صابر کے سامنے ضرور کوئی ایسا شخص ہوگا جس کے منہاج پر یہ چلا ہو اور ان دونوں کے درمیان یقیناً ایسی مشابہت نفسی ہوگی جس کی وجہ سے یہ جذبہ ان کے دل میں پیدا ہوا اور پھر خون بن کر ان کی رگوں میں گردش کرنے لگا۔

امام احمد ایسی مسلمان شخصیتوں کی سراغرسانی کوئی دشوار امر نہیں ہے جن کے اور امام احمدؒ کے درمیان ایسی ذہنی مشاکلت موجود تھی جس کے باعث امام احمدؒ ان کے نقشِ قدم پر گامزن ہوئے۔ بلکہ بسا اوقات غایت سفر میں ان سے بھی آگے بڑھ گئے ——— اور اسی مشاکلت نے ان کے درمیان قرب پیدا کر دیا۔ امام احمدؒ نے ان کے مرویات کی تتبع کی اور وہ ان مرویات سے خوب واقف تھے۔

چنانچہ ہم ان کے سوانح وتراجم کی کتابوں میں دیکھتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن مہدی امام احمدؒ کے بارے میں کہا کرتے تھے کہ:۔

یہ (یعنی احمدؒ) سفیان ثوری کی حدیثوں کو سب سے زیادہ جانتے ہیں[1]

پھر ہم دیکھتے ہیں کہ ابراہیم بن اسحاق الحربی صحابہ کرام کے بعد ان تابعین اور تبع تابعین کا سلسلہ بیان کرتے ہیں جو حافظ سنت تھے۔ چنانچہ وہ اس سلسلہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:۔

سعید بن المسیب اپنے زمانہ میں اور سفیان الثوری اپنے زمانہ میں اور احمد بن حنبل اپنے زمانہ میں سب سے بڑے عالم تھے۔[2]

سفیان ثوری کی اتباع سفیان ثوری اس سلسلہ کے وسط اور امام احمدؒ اس کی نہایت شمار ہوتے ہیں۔ حالانکہ امام احمدؒ کی سفیان ثوری سے نہ ملاقات ہے اور نہ ان سے بالمشافہ کچھ حاصل کیا ہے بلکہ ان کا علم، ان کے تلامذہ سے

---

[1] الحلیۃ صد ۱۶۴ ج ۹

[2] الحلیۃ صد ۱۶۶

انہوں نے حاصل کیا اور ان کے روایات کو ان لوگوں کے واسطہ سے اخذ کیا۔ جنہوں نے یہ روایات براہِ راست سفیان ثوری سے حاصل کی تھیں۔ لیکن ان دونوں میں ایک ایسی نفسی مشابہت پائی جاتی تھی کہ اس نے دونوں کو ایک سلسلہ میں پرو دیا تھا۔

عبداللہ بن مبارک سے مشابہت

سفیان ثوری کے علاوہ ایک اور شخصیت بھی ہے جسے امام احمد کے ساتھ مشاکلت و مشابہت تھی ——— وہ شخصیت ہے عبداللہ بن المبارک رضی اللہ تعالےٰ عنہ، کی، چنانچہ احمد بن الحسن الترمذی اس بارے میں کہتے ہیں:۔

"میں سیرت و صورت کے لحاظ سے احمد بن حنبل کو صرف عبداللہ بن المبارک سے تشبیہہ دیتا ہوں[1]"

ان دونوں بزرگوں سے شوقِ تلمذ

وہ رواۃ جنہوں نے ان تینوں بزرگوں کو دیکھا ہے۔ انہوں نے امام احمد اور ان دونوں بزرگوں کے درمیان رابطۂ نفسانی قائم کیا ہے۔ حالانکہ امام احمد نے ان دونوں کا زمانہ پایا ہے۔ ان میں دوسرے بزرگ یعنی عبداللہ بن المبارک تو اس وقت ہی فوت ہو گئے تھے جبکہ امام احمد نوجوانی میں ان سے طلبِ حدیث کے تیاری ہی کر رہے تھے۔ کیونکہ انہوں نے ہشیم کی مجلس میں عبداللہ بن المبارکؒ کے بارے میں کچھ حالات سنے تھے۔ اور ان کے دل میں کسبِ فیض کے لئے شوق پیدا ہو چکا تھا۔ اور یہ واقعہ ہے کہ مشہور علماء کی خبریں سُن سُن کر بعض نوجوان طالب علموں کے دل میں ان سے کسبِ فیض کا شوق پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اجمالی طور پر عجیب و غریب قسم کے خیالات انہیں اکساتے رہتے ہیں کہ وہ جا کر ان سے فیض حاصل کریں۔ چنانچہ بعض نوجوان کسی عالم کی شہرت علمی سُن کر اس کے پاس پہنچ جاتے ہیں۔

یہی حال امام احمد کا تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام احمد تحصیل علم کے آغاز ہی میں ان دونوں بزرگوں ——— سفیان ثوری اور عبداللہ بن المبارک ——— میں سے دوسرے سے ملاقات کا شوق پیدا ہو گیا تھا۔ لیکن ان کی جلد موت، کے سبب ان سے ملاقات نہ ہو سکی۔ چنانچہ المناقب لابن الجوزی میں ہے کہ امام احمد فرماتے ہیں:۔

میں نے سولہ سال کی عمر میں طلبِ حدیث شروع کی۔ پہلے پہل ۱۷۹ھ میں ہشیم سے حدیث کی سماعت شروع کی۔ اسی سال عبداللہ بن المبارک بھی بغداد تشریف لائے تھے۔ اور یہ ان کی آخری تشریف آوری تھی۔ میں بڑے شوق سے ان کی مجلس میں پہنچا۔ تو لوگوں نے بتایا کہ وہ طرطوس تشریف لے گئے ہیں (چنانچہ ان سے ملاقات نہ ہو سکی)، اور ۱۸۱ھ میں وہ انتقال کر گئے[2]۔

---

[1] مقدمۃ المسند صـ ۹۶ طبع معارف مصر ۱۲ [2] ص ۲۵ المناقب صـ ۲۵

دو ارادی اساتذہ یہاں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں بزرگوں کے مختصر حالات بیان کر دیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ امام احمد اور ان دونوں کے درمیان کس قسم کی نفسی مشاکلت تھی اور امام احمدؒ نے ان دونوں کی سیرت اور مرویات کو اپنا استاذ بنایا اور زندگی کی جو راہ حضرت امام صاحب نے اپنے لئے تجویز کی تھی وہ ان دونوں بزرگوں کی سیرت سے ملتی جلتی تھی۔

سفیان الثوری ان دونوں اماموں میں سے پہلے امام سفیان بن سعید بن مسروق الثوری ہیں۔ کوفہ کے رہنے والے تھے اور بہت بڑے فقیہہ اور محدث تھے۔ امام ابوحنیفہؒ کے ہم عصر تھے۔ ان میں اور ابوحنیفہؒ میں فرق یہ تھا کہ امام ابوحنیفہ کی فقہ پر قیاس اور استحسان غالب تھا اور سفیان ثوری کی فقہ پر حدیث و سنت کا غلبہ تھا۔ جس کی اتباع اور اقتدار کا جذبہ ان پر طاری تھا۔ اور وہ منقول سے تجاوز نہیں کرتے۔ ان دونوں میں یہ بات مشترک تھی کہ دونوں منصب قضا اور صاحب اقتدار لوگوں کی صحبت سے دور بھاگتے تھے۔ اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ ابوحنیفہؒ جیسا کہ ہم ان کے سوانح میں بیان کر چکے ہیں حضرت علیؓ کی طرف مائل تھے۔ اس کے برعکس سفیان ثوری حضرت علیؓ کے ساتھ پوری عقیدت رکھنے کے باوجود تشیع سے بالکل بری تھے۔ لیکن ان کی منزلت کے قائل تھے۔ چنانچہ ان کے متعلق مشہور ہے کہ جب وہ شام میں تھے تو حضرت کے مناقب بیان کیا کرتے تھے۔ کیونکہ وہاں حضرت علیؓ کا کوئی حامی نہیں تھا۔ لیکن عراق میں وہ حضرت عثمانؓ کے مناقب بیان کرتے اور ناصبیہ یعنی خوارج کے سامنے جنہوں نے حضرت علیؓ اور ان کی اولاد سے دشمنی مول لے رکھی تھی۔ حضرت علیؓ کے مناقب بیان کیا کرتے تھے۔ سفیان کا ذریعہ معاش وہ میراث تھی جو انہیں اپنے چچا سے جو بخارا میں رہتے تھے، حاصل ہوئی تھی۔ اس میراث سے انہیں رزقِ حلال مہیا ہو جاتا۔ اس طرح وہ ذلت سے مال طلب کرنے اور خلفاء کے ہدایا قبول کرنے سے بچے رہے۔ غالباً مال موروث کی آمدنی پر اکتفا کرنے میں امام احمد ان کی اتباع کرتے تھے۔ اگرچہ امام احمد کو جو کچھ ورثہ میں ملا وہ تھوڑا سا تھا، اور سفیان ثوری کو جو کچھ ملا وہ بہت زیادہ تھا جیسا کہ ان کے سوانح سے معلوم ہوتا ہے۔

سفیان خلفاء کے سامنے سخت اور کھری بات کہنے سے نہیں جھجکتے تھے۔ اور اللہ تعالےٰ کے معاملہ میں کسی کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ ایک مرتبہ مسجد حرام میں عباسی خلیفہ ابوجعفر المنصور سے ملاقات ہوگئی۔ خلیفہ نے ان کا گریبان پکڑا اور کعبہ کی طرف ان کا رخ کرکے پوچھا:۔

"تجھے اس عمارت (کعبہ) کے رب کی قسم تجھے کیسا آدمی پایا؟

سفیان نے بلا تامل جواب میں کہا:۔

اس عمارت (کعبہ) کے رب کی قسم میں نے تجھے بدترین آدمی پایا۔"

منصور نے ایک دفعہ منصب قضا سونپنے کیلئے انہیں طلب کیا تو وہ بہکی بہکی باتیں کرنے لگے تاکہ اسے منصبِ قضا سے رہائی مل جائے۔ پھر موقعہ پا کر بھاگ نکلے اور مہدی کے دورِ خلافت تک مفرور رہے۔ لیکن مہدی کا دَوران کے حق میں منصور سے کچھ بہتر نہ تھا۔ سفیان اچانک ان سے تلخ لیکن سچی بات کہہ دیتے تھے۔ ایسے موقع پر جبکہ ان کے سامنے تعریف و تحسین کی باتیں ہو رہی تھیں۔ ایک دفعہ حج کے موقع پر ان سے ملاقات ہوگئی۔ سفیان نے خلیفہ مہدی سے کہا:-

حضرت عمرؓ نے حج کیا اور صرف سترہ دینار خرچ کئے، اور تو نے حج کیا تو اپنے حج میں پورا بیت المال صرف کر ڈالا[1]

خلیفہ مہدی بھی ان سے خفا ہو گئے، جیسا کہ اس سے قبل منصور ان پر خفا ہوا تھا۔ سفیان اس کے سامنے سے بھی مفرور ہو گئے۔ یہاں تک کہ غریب الوطنی کی حالت میں ۱۶۱ھ میں ان کا انتقال ہوگیا (رحمہ اللہ و رضی عنہ)

وہ امام احمد کی ولادت سے تین سال قبل فوت ہو گئے۔ لیکن اپنی سیرت اور علم حدیث کے اعتبار سے وہ امام احمد کے استاذ تھے ——— جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے ——— اور طلب حدیث کے سلسلہ میں امام احمد کی عادات سفیان سے ملتی جلتی ہیں۔ چنانچہ طلبِ حدیث کے سلسلہ میں ہم سفیان کو دیکھتے ہیں کہ وہ عراق، شام، حجاز اور یمن کا چکر لگا رہے ہیں۔ یہاں تک کہ کہنے والا ان کی یہ حالت دیکھ کر کہہ دیتا ہے۔

درندوں کے بھی بھٹ ہیں جن میں وہ پناہ گزین ہوتے ہیں۔ مگر تمہارا کوئی بھی ٹھکانا نہیں ہے۔"

امام سفیان بھی گمنامی اور عزلت کی زندگی کو شہرت اور ناموری کی زندگی پر ترجیح دیتے تھے۔ اور یہی چیز ہم ان کے بعد امام احمد میں دیکھتے ہیں۔ اور وہ خلفاء کے تقرب پر کنارہ کشی کو ترجیح دیتے تھے۔ انہوں نے اپنے ایک شاگرد کو جو خط بھیجا تھا۔ اس پر شاہد ناطق کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ خط یہ ہے:-

"تم جس زمانہ میں ہو۔ یہ وہ زمانہ ہے جس سے آنحضرت کے صحابہ کرامؓ پناہ مانگا کرتے تھے۔"

انہیں قدامتِ عہد کے سبب وہ کچھ حاصل تھا جو ہمیں حاصل نہیں ہے۔ پھر قلت علم، قلت صبر، قلتِ اعوان الی الخیر، لوگوں کی فساد انگیزی اور دنیا کی گندگی کے باوجود ہم نے اس زمانہ کو پالیا ہے۔ تو اس سے کیونکر نجات پا سکتے ہیں۔ تم پہلے لوگوں کے طریق پر جمے رہو اور گمنامی کی زندگی بسر کرو۔ کیونکہ اس دور میں گمنامی کی زندگی ہی بہتر ہے۔ اور تم پر واجب ہے کہ

---

[1] تاریخ بغداد صفحہ ۱۶۰ ج ۹

عزلت کی زندگی اختیار کرو اور لوگوں سے میل جول کم رکھو۔ پہلے زمانہ میں لوگ ایک دوسرے سے ملتے جلتے تھے تو ایک دوسرے کو فائدہ پہنچاتے تھے۔ لیکن آج وہ حالت باقی نہیں رہی۔ لہٰذا ہمارے خیال میں راہ نجات انہیں ترک کر دینے میں ہے امراء کے قرب سے بچو اور ان سے کسی طرح کا بھی میل جول نہ رکھو۔ خبردار اس فریب میں نہ آنا تم سے کہا جائے گا کہ سفارش کر دیجئے، مظلوم کی مدد کیجئے اور اس کا حق واپس دلوا دیجئے۔ کیونکہ یہ باتیں ابلیس کی فریب کاریاں ہیں۔ فاسق، فاجر، قُرّاء نے ان باتوں کو اپنے لئے سیڑھی بنا رکھا ہے۔ اور مشہور ہے، جاہل عبادت گزار اور عالم فاجر کے فتنہ سے بچو۔ اس لئے کہ ان دونوں کے فتنہ میں ہر مفتون (   ) آدمی پھنس جاتا ہے۔ جو مسئلہ یا فتنہ تمہیں معلوم ہو جائے اسے غنیمت سمجھو اور ان باتوں میں دوسروں پر حسد نہ کرو۔ خبردار! تم اس آدمی کی طرح نہ بن جانا۔ جو یہ چاہتا ہے کہ اس کی بات پر عمل ہو۔ اسی کے قول کی اشاعت ہو۔ اور اسی کا کلام سنا جائے۔

خبردار! حکومت و اقتدار ہوس سے بچنا کیونکہ لوگ اسے سونے اور چاندی سے بھی زیادہ محبوب سمجھتے ہیں۔[1]"

اس خط میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ سفیان ثوری گمنامی، عزلت اور ترک اقتدار کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ یہی بات امام احمد نے اپنے اوپر لازم کر رکھی تھی۔ گویا وہ اپنے عمل سے اس جلیل القدر امام ——— سفیان ثوری ——— کی دعوت کا جواب دے رہے ہیں۔

اس سے قبل آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ امام احمد خاموش طبع تھے۔ ہنسی اور دل لگی کی باتوں کو ذرا بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ اس عادت میں بھی گویا وہ سفیان کی دعوت کا جواب دے رہے ہیں۔

کیونکہ سفیان ثوری فرماتے ہیں:۔

علم حاصل کرو۔ جب علم حاصل کر چکو تو اس کی حفاظت کرو۔ اسے ہنسی مذاق اور لہو و لعب سے خلط ملط نہ کرو کیونکہ اس طرح دل اس سے اچاٹ ہو جاتے ہیں۔[2]

اس طرح سے ہم دیکھتے ہیں کہ امام احمد کی سیرت و اخلاق اور طرز عمل وہی تھا جو اس جلیل القدر امام سفیان ثوری کا تھا۔ اس لئے سفیان ثوری کو ہم امام احمد کا استاذ قرار دیتے ہیں۔ اگرچہ دونوں میں بعد زمانی ہے۔ باہم ملاقات ثابت نہیں ہے

---

[1] حلیۃ الاولیا ص ۳۷۷ ج ۶

[2] الحلیۃ ص ۳۶۹ ج ۶

کیونکہ امام احمد صرف سفیان کی احادیث کے ہی حافظ نہ تھے۔ بلکہ اسے اپنا استاذ اور پیشوا بھی مانتے تھے۔ اسی لئے رضی اللہ تعالیٰ عنہ سفیان کے بارے میں فرمایا کرتے تھے:

"میرے دل میں سفیان سے زیادہ کسی کی منزلت نہیں ہے"

اور صرف انہی کو "الامام" کے لقب سے یاد فرماتے تھے۔ چنانچہ اپنے ایک شاگرد سے فرماتے ہیں:۔

"جانتے ہو امام کون ہے۔ امام صرف سفیان ثوری ہیں"[1]

اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد نے انہیں علم و سیرت میں اپنا استاذ مان لیا تھا ——

اور اپنا پیشوا سمجھ کر اس کے نقش قدم پر چلتے تھے۔ اور ارواح کے بھی تو گروہ اور لشکر ہیں جو روحیں، وہاں ایک دوسرے سے مالوف ہو جاتی ہیں۔ وہ اس دنیا میں بھی مالوف ہی رہتی ہیں اور جو وہاں ایک دوسرے سے اجنبی رہتی ہیں۔ وہ دنیا میں آ کر بھی متحد نہیں ہو سکتیں۔ اور بسا اوقات ملاقات کے بغیر بھی الفت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور کتاب خطاب کا کام دیتی ہے۔

یہ تھے سفیان ثوری جن سے امام احمد نے کبھی ملاقات نہیں کی اور ان کی شاگردی کا دم بھرتے رہے۔

امام عبداللہ بن المبارک

دوسرے بزرگ حضرت عبداللہ بن المبارک ہیں۔ امام احمد نے ان سے ملاقات کی کوشش کی لیکن یہ ملاقات سے پہلے ہی سنہ ۱۸۱ھ کو انتقال کر گئے (رحمہ اللہ وغفرلہ) ورع و اخلاق کے لحاظ سے یہ بھی سفیان ثوری کے ہم مسلک تھے۔ امام احمد نے بھی انہیں کے طریقۂ عمل کی اتباع کی اور ورع و تقویٰ میں نہایت سختی کے ساتھ اس کے مسلک کی پابندی کی۔

عبداللہ بن المبارک کی شخصیت ہی ایسی تھی جس سے امام احمد کو ملنے کی بڑی تمنا تھی۔ ورع و اخلاق میں ان کا مسلک امام احمد کا مسلک تھا۔ ارباب جاہ و اقتدار سے دُور رہنے کا جذبہ دونوں میں مشترک تھا۔ لیکن عبداللہ المبارک مالدار آدمی تھے آسائش و فراغت کی زندگی بسر کرتے اور کثرت سے داد و دہش کرتے تھے۔ لیکن جب ہم امام احمد کے اخلاق کاملہ کو دیکھتے ہیں اور ان میں ایک صبر مند فقیر کی سی قدرت پاتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن المبارک کے بھی یہی اخلاق تھے۔ لیکن وہ ان اخلاق کے ساتھ "غنی شاکر" کی طرح خدا کے تمنا خواں رہتے تھے۔ دونوں کی مجلس میں فقیر باعزت ہو کر جاتا تھا۔ جو کسی اور کو حاصل نہیں ہوتی تھی۔ الغرض یہ دونوں اصل و جوہر کے لحاظ سے ایک دوسرے کے مشابہ تھے۔ اگرچہ فقر و غنا اور ظاہرداری کے اعتبار سے

---

[1] تاریخ ابن کثیر صہ ۱۳۴ ج ۱۰

دونوں میں فرق تھا۔

ابن المبارک علمی جلال کا حامل ہونے کے ساتھ ساتھ مجاہد و غازی بھی تھے۔ وہ ایسے بلند پایہ عالم بھی تھے جسے فقہ و حدیث پر پورا عبور حاصل ہو اور ایسے مجاہد بھی تھے جس نے میدان جہاد میں سپہ گری کے جوہر دکھائے ہوں اور اسلام کی نشر و تبلیغ میں نمایاں حصہ لیا ہو۔ انہوں نے متعدد حج کئے تھے۔ وہ جدھر جاتے صدقہ و خیرات کے دریا بہا دیتے تھے اور اپنی ذات پر محتاجوں کی ضروریات کو ترجیح دیتے تھے۔

چنانچہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ حج کو جا رہے تھے۔ راستہ میں قوم کے مزبلہ (سرگین جاتے) پر ایک لڑکی کو دیکھا کہ وہ ایک مرا ہوا پرندہ کپڑے میں لپیٹ رہی ہے۔ ابن المبارک نے پوچھا۔

یہ کیا معاملہ ہے؟

وہ بولی!

میں اور میرا بھائی یہاں بے سہارا پڑے ہیں۔ ہمارے پاس اس تہبند کے سوا کوئی چیز نہیں ہے۔ نہ کھانے کا کوئی سامان ہے۔ سوا اس کے کہ اس مزبلہ سے جو کچھ مل جائے وہی کھالیں۔ ہمیں فاقہ سے تین دن گذر چکے ہیں۔ اب مثبتہ میں بھی ہمارے لئے حلال ہے۔ ہمارا باپ مالدار آدمی تھا ظلم سے اس کا مال چھین لیا گیا۔ اور اسے قتل کر ڈالا گیا۔

ابن المبارک نے فوراً سامان سفر واپس لوٹانے کا حکم دیا۔ اور وکیل سے پوچھا

اب تمہارے پاس کتنی رقم ہے؟

اس نے جواب دیا۔

"ایک ہزار دینار"

ابن المبارک نے اسے حکم دیا کہ اس رقم میں سے صرف بیس دینار اپنے پاس رکھ لو، وہ ہمیں مرو تک کافی رہیں گے۔ باقی رقم اس لڑکی کو دے دو۔ اس سال کے حج سے یہ زیادہ کار ثواب ہے۔ پھر واپس چلے آئے [1]

امام ابن المبارک خود روزہ رکھتے تھے۔ لیکن دوسرے فاقہ کش لوگوں کو عمدہ سے عمدہ کھانا کھلاتے تھے۔ وہ دنیا سے تھوڑے سے مال پر اکتفا کر لیتے۔ ان کا مال محتاجوں کے لئے وقف تھا۔ اپنے مال سے وہ غریب طالبعلموں کی اعانت کیا کرتے تھے۔ ان

---

[1] تاریخ ابن کثیر ۱۲

کی سالانہ آمدنی ایک لاکھ تھی۔ اور یہ ساری کی ساری رقم وہ خدا کے بندوں، اہل علم اور اہل ضرورت کی حاجت روائی پر صرف کر دیتے تھے۔ کبھی ان کا ہاتھ راس المال کی طرف بھی بڑھ جاتا تھا۔ اور اس سے بھی صرف کر ڈالتے تھے۔ مزید برآں وہ خود علیش کو شش نہیں کرتے تھے تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ عیش و عشرت میں بہک جائیں اور اپنے دین کو خراب کر ڈالیں۔ یہی وجہ تھی کہ بہت سے علماء نے انہیں اس ورع اور حدیث و فقہ کا امام قرار دیا ہے۔ جیسے سفیان ثوری چھوڑ گئے تھے۔ معتمر بن سلیمان سے پوچھا گیا

اہل عرب میں سب سے بڑا فقیہہ کون ہے ؟

انہوں نے جواب دیا

سفیان ثوری !

پھر پوچھا گیا اور سفیان کے بعد سب سے بڑا فقیہہ کون ہے ؟

انہوں نے جواب دیا:۔

عبداللہ بن المبارک

ابن المبارک علم آثار و سنن کا بہت زیادہ اہتمام کرتے تھے۔ وہ ساری ساری رات ان کے مطالعہ میں صرف کر ڈالتے تھے۔ ایک مرتبہ ان سے پوچھا گیا

نماز پڑھنے کے بعد آپ ہماری مجلس میں کیوں نہیں بیٹھتے ؟

آپ نے فرمایا:۔

میں صحابہ کرام و تابعین رحمہ اللہ کی مجلس میں چلا جاتا ہوں۔

پوچھا گیا:۔

اب صحابہ و تابعین کہاں ہیں ؟

انہوں نے فرمایا:۔

میں جا کر مطالعہ میں مشغول ہو جاتا ہوں اور ان کے آثار و اعمال کا علم حاصل کرتا ہوں۔ تم لوگوں کے ساتھ بیٹھ کر کیا کروں ایک دوسرے کی غیبت کے سوا تمہارا کام ہی کیا ہے۔"

ابن المبارک کو اللہ تعالیٰ نے رزق حسن وافر طور پر عطا فرمایا تھا۔ وہ لوگوں کو دنیا کی محبت میں گرفتار ہونے سے ڈرایا

کرتے تھے۔ فرمایا کرتے ۔

"جس کے دل میں دنیا کی محبت ہو اور گناہوں کا شکار ہو جائے۔ پھر بھلائی اور خیر تک رسائی کہاں حاصل ہو سکتی ہے"۔

ابن المبارک کا خیال تھا کہ زہد کی سلطنت کے سامنے بادشاہوں کی سلطنت ہیچ ہے۔ کیونکہ زاہد آدمی صرف خدا کے سامنے اپنا احتیاج ظاہر کرتا ہے۔ اس کے برعکس بادشاہ لوگوں سے بے نیاز نہیں ہو سکتے

ایک مرتبہ ان سے پوچھا گیا:۔

انسان کون لوگ ہیں؟ جواب دیا:۔ "علماء" پھر پوچھا گیا حقیقتہً بادشاہ کون ہیں فرمایا:۔ "زہاد"

پوچھا گیا:۔ کمینے کون لوگ ہوتے ہیں؟ فرمایا:۔

جو لوگ دین کو بیچ کھاتے ہیں [1]

یہ تھے وہ ابن المبارک جن سے ملنے اور ان سے کچھ حاصل کرنے کے لئے امام احمد کوشاں رہے۔ لیکن حالات نے ساتھ نہ دیا۔ اور عمر نے وفا نہ کی۔ یہی وہ مثالی شخصیت تھے جن سے امام احمد مشابہت رکھتے تھے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ آپ نے دیکھ لیا کہ امام احمد نے اُن میں وہ خوبیاں پائیں جن کے ساتھ وہ بعد میں خود مشہور ہوئے۔ سخاوت، زہد، تھوڑے سے مال پر گزر اوقات، بادشاہوں سے دوری، دین کو اپنی روزی کا ذریعہ نہ بنانا، دین کے معاملہ میں دنائت کا اظہار نہ کرنا، یہ تمام باتیں امام احمد کی فطرت ثانیہ بن چکی تھیں۔ اور یہ ساری باتیں ابن المبارک کی ذات گرامی میں بھی پائی جاتی تھیں۔ لہٰذا بجا طور پر کہا جا سکتا ہے۔ کہ ابن المبارک امام احمد کے استاذ تھے۔ اگرچہ آپ اس استاذ کی زیارت سے بہرہ ور نہیں ہوئے تھے۔

جب ہم ان بزرگوں کا ذکر کرتے ہیں جن کی ملاقات کا امام احمد کو شرف حاصل نہیں ہو سکا۔ تو اس سے ہم ان بزرگوں کی حق تلفی نہیں کرتے جن کی زیارت کا انہیں شرف حاصل تھا۔ اس لئے کہ یہ لوگ تو صاحب زہد و ورع اور سنت رسول کے عاشق تھے اور بدعت سے دور رہتے تھے۔ ان لوگوں نے امام احمد کے لئے ایک مثال قائم کی تھی اور ان کے لئے ایک راستہ بنایا تھا۔ انہوں نے ان لوگوں کا علم پھیلایا جن کا زمانہ امام احمد نے نہیں پایا تھا۔ جن کی نہ وہ زیارت کر سکے تھے اور نہ انہیں ان کی ملاقات کا موقع ملا تھا۔ پس سفیان بن عیینہ ابوبکر بن عیاش، وکیع بن جراح، عبدالرحمٰن بن مہدی، یحییٰ بن سعید القطان وغیرہم یہ سب بزرگ امام صاحب کے اساتذہ تھے۔ زہد و تقویٰ میں ممتاز تھے۔ ان سب نے امام احمد کے لئے زندگی کی راہ میں روشنی کی۔

---

[1] الحلیۃ ص ۱۹۶ ج ۸

لیکن ہم نے سفیان ثوری اور عبداللہ بن المبارک کا خاص طور پر اس لئے ذکر کیا ہے کہ امام احمدؒ اپنے اخلاق و عادات میں ان دونوں سے مشابہت رکھتے تھے۔ اور جیسا کہ ان کے اقوال و افعال سے معلوم ہوتا ہے۔ وہ ان دونوں بزرگوں کی طرف بہت زیادہ میلان رکھتے تھے پس ضروری تھا کہ ان دونوں کو اپنے لئے مثال عالی بناتے اور انہی کے منہاج پر استقامت کے ساتھ گامزن ہوتے۔ امام احمد اور ان دونوں بزرگوں کے درمیان ذہنی مشاکلت پائی جاتی تھی۔ اور ان کا علم و خلق امام احمدؒ میں سرایت کر چکا تھا۔ وہ ان کے کردار کی بلندی سے بہت زیادہ متاثر تھے اور ہمیشہ ان کے لئے اپنے اندر ایک میلان اور جذبہ پاتے تھے۔

امام احمد کا زمانہ اور اس کے اثرات

امام احمد نے جس دور میں زندگی بسر کی، یہ وہ زمانہ تھا جس میں عباسی دور کے تمام عناصر پختہ ہو چکے تھے اور برگ و بار لے آئے تھے۔ عام اس سے کہ وہ شیریں بھی تھے اور تلخ بھی، خوش ہضم بھی تھے اور بد ہضم بھی، بہر حال اس دور میں ہر چیز اپنے خواص کے ساتھ پختہ ہو چکی تھی۔ خواہ وہ خواص کسی حالت میں ہوں۔

سیاسی اعتبار سے تو دولت عباسیہ مستحکم ہو چکی تھی اور کوئی ایسی طاقت اس کی حریف نہ تھی جس سے کسی قسم کا اندیشہ ہو۔ خوارج کی قوت و شوکت فنا ہو چکی تھی۔ اور دولت عباسیہ میں وہ دوبارہ سر نہ اٹھا سکے۔ ہارون الرشید کے بعد علویوں میں بھی یہ سکت باقی نہ تھی کہ اپنے "بنی عم" کے خلاف صف آرا ہو سکتے۔ لہٰذا وہ کبھی ایسی بغاوت نہیں کر سکے۔ جو آسانی کے ساتھ فرو نہ ہو سکتی ہو۔

اگرچہ دولت عباسیہ ہر قسم کے مخالفین سے محفوظ ہو چکی تھی۔ لیکن خود اس کے ارکان و اعضاء میں تنافس اور منازعت پیدا ہو چکی تھی۔ اور ولی عہدی کا مسئلہ اس کا سب سے بڑا مظہر تھا۔ کیونکہ ہر خلیفہ یہ چاہتا تھا کہ اپنے سابق کی ولی عہدی کو توڑ ڈالے اور امین و مامون کے درمیان جو فتنہ و فساد پیدا ہوا وہ اس سلسلے کا سب سے بڑا مظہر تھا۔ یہ فتنہ امین کے قتل اور مامون کے غلبہ پر ختم ہوا۔ لیکن مامون کی یہ کامیابی نتائج و اثرات کے اعتبار سے کلی طور پر خوشگوار نہ تھی۔ کیونکہ امین و مامون کی جنگ درحقیقت فارسی اور عربی عناصر کی جنگ تھی۔ اور امین کی شکست عربوں کی شکست تھی۔ جس کے بعد انہیں عباسی دور حکومت میں دوبارہ عروج نہیں حاصل ہو سکا۔

عجمیوں پر اعتماد اور اس کا انجام

سلطنت کے کلی طور پر استقرار و استحکام کے بعد مامون اور اس کے بعد معتصم اور واثق جہاد کی طرف متوجہ ہوئے۔ اور گو دولت اسلامیہ ایک بارعب سلطنت نظر آتی تھی۔ لیکن اس کے اندر ضعف و انحطاط کے عوامل پرورش پا رہے تھے۔ کیونکہ خلفاء اپنی سلطنت میں عجمیوں پر اعتماد کرنے لگے۔ چنانچہ مامون نے ایرانیوں پر اعتماد

کیا اور اس کے بعد معتصم نے ترکوں کو اپنا بازو بنا لیا۔ ان کے ذریعہ قوت حاصل کی اور لڑائیوں میں انہیں کے بل بوتے پر کامیابی حاصل کرتا رہا۔ پھر یہی لوگ سلطنت کے لیے ضعف و انحطاط کے عوامل کی صورت میں ظاہر ہوئے۔ چنانچہ ان عجمی طاقتوں نے خلفاء کو قتل کرنا شروع کیا اور ان کی ناموس پر دست درازی کی۔ زمام حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی اور خلفاء اس پر طرح طرح کے ظلم ڈھانے لگے۔ اور دین کے نام سے خلفاء نے جو پناہ گاہیں اپنے لیے بنا رکھی تھیں ان سب کو ایک ایک کر کے مسمار کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دولت اسلامیہ کی وحدت ختم ہو گئی۔ اور وہ کئی چھوٹی چھوٹی سلطنتوں میں تقسیم ہو گئی اور اس کا شیرازہ ایسا بکھرا کہ اس کا کوئی سیاسی نظریہ بھی اسے مجتمع نہ کر سکا۔

یہ تھے وہ سیاسی مظاہر اور یہ تھی ان کے پختہ ہونے کی غایت، سلطنت کا جو پودا لگایا گیا تھا وہ بارآور ہو کر خشک ہو گیا۔ ان مظاہر سیاسیہ میں بعض کو امام احمد نے دیکھا اور مشاہدہ کیا۔ وہ ایک عرب نژاد اور شیبانی قبیلہ کے فرزند تھے۔ جن کے دادا ان مجاہدین سے تھے جنہوں نے اس حکومت کی بنیاد قائم کرنے میں حصہ لیا تھا۔ ان کے والد ایک سپہ گر تھے۔ لیکن قبل اس کے کہ وہ عربوں کی ذلت اپنی آنکھوں سے دیکھتے اس دنیا سے سدھار گئے۔

امام احمد عربوں کی اس ذلت کو کب گوارا کر سکتے تھے۔ انہوں نے اپنے رنج و غم کا اظہار اعلان جنگ کی صورت میں نہیں کیا اس لئے کہ وہ صاحب شمشیر نہ تھے۔ اور نہ ہی کوئی ایسی پارٹی بنانا پسند کرتے تھے جو حکومت اسلامی کی جڑوں کو کھوکھلا کر دے۔ کیونکہ ایسی ہر قسم کی کوشش حکومت کے بندھنوں کو ڈھیلا کر دیتی ہے۔ اور نہ ہی انہوں نے خلفاء و حکام سلطنت کو ہدف تنقید بنا کر اپنے رنج و غم کا اظہار کیا کیونکہ تجریح و تعائب ان کی عادت کے خلاف تھا۔ ان کے رنج و غم کا مظاہرہ جو ان کے شایان شان ہو یہی ہو سکتا تھا کہ خلفاء کے ساتھ کسی قسم کا اتصال نہ رکھیں۔ اور اپنی ساری توجہات تحصیل علم پر مرکوز کر دیں۔ سیاست اور اس کے اثرات سے کنارہ کش رہیں۔ چنانچہ انہوں نے یہی کیا۔

امام احمد کا یہ مسلک ان کے پیش رو دونوں اماموں یعنی مالک اور ابو حنیفہ کے درمیان اعتدال کا تھا۔ امام ابو حنیفہ تو اثنائے درس میں خلفاء پر تنقید کیا کرتے تھے اور ان فتاویٰ کے ضمن میں بھی بعض ایسی عبارتیں آ جاتی تھیں جن سے معلوم ہوتا تھا کہ وہ عوام کو حکومت کے ساتھ تعاون کرنے سے روکتے ہیں اور بعض تحریرات میں حکومت کے خلاف علویوں کی پشت پناہی پر لوگوں کو اکساتے تھے۔ وہ نہ ان کے بارے میں سکوت اختیار فرماتے تھے اور نہ ہی برملا طور پر اعلان بغاوت کرتے تھے۔ لیکن ان کے سیاق عبارت سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ وہ حکومت کے خلاف ہتھیار اٹھانے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ انہیں ملامت کرتے، لوگوں کو ان کے ساتھ تعاون سے روکتے اور سیاق کلام میں بعض الفاظ ایسے بھی بول جاتے تھے جن سے معلوم ہوتا تھا کہ لوگوں کو ان کے خلاف اکسا رہے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ

کے بعض فتاویٰ کے سیاق عبارت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان خلفاء کے خلاف خروج کو بغاوت ہی نہیں مانتے تھے۔ گو وہ عملی طور پر ان لوگوں کے ساتھ شریک نہیں ہوتے تھے۔

اس کے برعکس امام مالک خروج کو جائز ہی نہیں سمجھتے تھے۔ نہ لوگوں کو حکومت کے خلاف اکساتے۔ بلکہ والیانِ حکومت سے تعلقات اس بنا پر رکھتے تھے کہ ان کی اصلاح کر سکیں اور مظالم اور حق تلفی سے روکیں۔

اب رہے امام احمد وہ دونوں راستوں کے بین بین تھے۔ نہ وہ فتنہ انگیزی کی طرف دعوت دیتے تھے اور نہ لوگوں کو حکومت کے خلاف اکساتے تھے۔ نہ صراحۃً اور نہ ہی اشارہ و کنایہ سے ان پر کسی قسم کی تنقید کرتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود ان کے ساتھ کسی قسم کا تعلق بھی نہیں رکھتے تھے اور نہ ہی ان کے عطایا قبول کرتے تھے۔ بلکہ ان کے مال سے بے رغبت اور ان کے عطایا سے منحرف رہتے تھے۔ وہ اپنی پوری توجہ علم کی طرف منعطف کر چکے تھے۔

معتزلہ کا اقتدار ایرانیوں کا غلبہ یا بالفاظ دیگر مامون کی حکومت کا یہ نتیجہ ہوا کہ علمی اور سیاسی امور کی باگ ڈور ایک مخصوص گروہ کے ہاتھ میں چلی گئی جسے معتزلہ کہا جاتا ہے۔ امام صاحب افکار و عقائد میں اس گروہ کے مسلک کو منہاجِ سلف کے خلاف اور سنتِ نبوی سے منحرف قرار دیتے تھے۔ اور ان کے خیال میں یہ وہ علم نہیں تھا جسے تلاش کیا جائے یا علم و حقیقت کی جستجو کرنے والا اسے اپنا مقصد قرار دے۔ اسی لئے وہ خلفاء اور امراء سے اجتناب کرنے لگے۔ لیکن اس کے باوجود ایسا نہیں ہوا کہ جس چیز کو وہ بدعت سمجھتے ہوں اس کے بارے میں سکوت اختیار کر لیا ہو۔ بلکہ وہ لوگوں کو برملا معتزلہ کے ساتھ نشست و برخاست، جدل و مناظرہ اور ان کا مسلک اختیار کرنے سے منع کرتے تھے۔ اور سمجھتے تھے کہ جو آدمی ان کے ساتھ غور و خوض میں مشغول ہوتا ہے۔ بالآخر وہ ان کا ہم خیال ہو جاتا ہے۔ اور اپنے آپ پر بدعت کا دروازہ کھول لیتا ہے۔ اور نتیجۃً بدعتیں اور گمراہیاں اس پر وارد ہونے لگتی ہیں۔

ہم یہاں معتزلہ کے متعلق اشارۃً اس قدر کہہ دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام احمد اور معتزلہ کے مناہج فکر میں اختلاف کیونکر پیدا ہوا جس سے کہ ان کی باہم مخالفت بڑھ گئی اور وہ حوادث رونما ہوئے جسے ہم فتنۂ خلق قرآن کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

ہمارا خیال ہے عباسی دور میں معتزلہ کا وجود ناگزیر تھا۔ کیونکہ یہ وہ زمانہ تھا جب زنادقہ مسلمانوں میں ایسے خیالات پھیلا رہے تھے جو اسلامی معاشرہ کے لئے موجب فتنہ و فساد تھے اور اسلامی عمارت کو گرانے کے لئے سازشیں کر رہے تھے۔ اسلام اور مسلمانوں کے استخفاف کے لئے کید و فریب سے کام لے رہے تھے۔ ایک گروہ یہ بھی چاہتا تھا کہ اسلامی اقتدار ختم کر کے فارسی حکومت

کو بحال کیا جائے جیسا کہ المقنع الخراسانی[1] مہدی کے دورِ حکومت میں خروج کر کے ثابت کر چکا تھا۔ یہ دیکھ کر خلفاء نے ایک طرف تو زنادقہ کا نام و نشان مٹانے کے لئے تلوار سونت لی۔ اور دوسری طرف ان علماء کی حوصلہ افزائی کی جو ان کے دلائل کی تردید کریں۔ ان لوگوں کے مقابلہ میں معتزلہ میدان میں اترے اور ان کے دلائل کا افسون جھاڑ کر رکھ دیا۔ ان کے یہ کارنامے دیکھ کر خلفاء نے بھی انہیں اپنا مقرب بنایا۔ اپنی مجالس میں انہیں بار دیا۔ اور قصرِ شاہی کے دروازے ان کے لئے کھول دیئے۔ یہ سب کچھ منصور اور مہدی کے عہدِ خلافت میں ہوا۔ پھر مامون، معتصم اور واثق کے دورِ حکومت میں ان کی قدر و منزلت اور زیادہ بڑھ گئی۔ اور انہوں نے منصبِ وزارت اجابت پر قبضہ کر لیا اور انہی سے کاتب اور سیکرٹری مقرر ہونے لگے۔ بلکہ مامون تو اپنے آپ کو انہی سے شمار کرتا تھا۔ ان کے دلائل کی تائید کرتا اور انہی کے اصولوں کی روشنی میں مخالف پر محاسبہ کرتا تھا۔ اس وجہ سے مامون کے دورِ حکومت میں انہوں نے علمی اور سیاسی اعتبار سے پورا پورا نفوذ اور اقتدار حاصل کر لیا تھا۔

معتزلہ کو جب زنادقہ، اور مجوس وغیرہم کا مقابلہ کرنے کے لئے اسلام کی طرف سے دفاع کرنا پڑا۔ تو وہ مجبور ہوئے کہ اسلامی عقائد ثابت کرنے کے لئے جدید طریقے اختیار کریں جو سلف صالحین یعنی صحابہ و تابعین کے ہاں مالوف نہ تھے۔ انہوں نے اس راہ میں فلسفہ یونانی سے بھی مدد لی اور اپنے اسلحہ کی دھار کو اس سے تیز کیا۔ اس ہجوم و دفاع کے سلسلہ میں حریف نے بھی اصولِ فلسفہ کے ذریعہ ان پر گرفت کی۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ حریف کے افکار و خیالات ان میں سرایت کر گئے۔ اور دوسری طرف وہ ایسے مسائل فلسفیہ کے ورطہ میں جا پڑے جن پر سلف صالح نے کبھی غور نہیں کیا تھا۔ مثلاً انسان کے ارادہ اور اس کے اعمال پر بحث کی کہ قدرتِ الٰہی ان پر کہاں تک کارفرما ہے۔ پھر صفاتِ الٰہیہ میں موشگافیاں شروع کر دیں۔ کہ کیا یہ عین ذات ہیں یا غیر ذات؟ اس طرح کے دوسرے مسائل پر انہوں نے بحث و گفتگو شروع کر دی۔ اس لئے وقت کے فقہاء نے ان باتوں کو برا مانا اور ان کی اس روش کو سخت ناپسند کیا۔

عقائد کے سلسلہ میں اس طرزِ استدلال کو — جو معتزلہ نے اختیار کر رکھا تھا — فقہا اور محدثین نے اسے صحابہ اور تابعین کے مسلک کے خلاف سمجھا۔ اور یہ بالکل طبعی امر تھا کہ یہ دونوں فریق جو خدمتِ دینِ اسلام کا جذبہ اپنے دل میں رکھتے تھے، عقلیت اور طرزِ فکر میں اختلاف کی بنا پر دونوں ایک دوسرے سے قریب نہیں ہو سکتے تھے۔ فقہاء اور محدثین کتاب و سنت سے دینی معرفت

---

[1] ان کا نام عطاء الساحر تھا۔ شروع شروع میں رنگریزی کا کام کرتا تھا۔ پھر اس نے عقیدۂ تناسخ کی رو سے ربوبیت کا دعویٰ کر دیا۔ نہایت بدشکل اور پست قد تھا۔ اس نے چونکہ اپنے چہرہ پر پردہ ڈال رکھا تھا۔ اس لئے اسے مقنع کہا جانے لگا۔ ۱۶۳ھ کو ایک قلعہ میں محصور ہو کر مقتول ہوا۔ انظر التعلیقات الملل والنحل للشہرستانی ص ۲۴۸ ج ۱ مترجم ۱۲

حاصل کرتے تھے۔ اور نصوص کتاب اللہ اور سنت نبوی کے فہم فکر اور ان کی عبارت واشارت سے استنباط احکام کے سلسلہ میں ان کا اصول یہ تھا کہ اگر کوئی نص نہ ملتی تھی تو اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ بس زیادہ سے زیادہ یہاں تک جا سکتے تھے۔ لیکن معتزلہ اتنے محتاط نہیں تھے۔ وہ عقائد کو قیاس سے ثابت کرنا جائز سمجھتے تھے۔ اس طرح انہیں فن منطق اور فلسفیانہ مباحث سے کام لینا پڑتا تھا۔

اس وقت زمانہ کی رفتار کا تقاضا یہ تھا کہ ہر ایک اپنے اپنے دائرہ عمل رہے۔ محدثین اور فقہار نصوص کتاب وسنت کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ اور ان سے یا ان کی روشنی میں قوانین اسلامیہ کا استنباط کریں۔ معتزلہ کا کام عقائد اسلامیہ کی تشریح و توضیح تھی۔ اور عقائد اسلامی کی حفاظت کے لئے ان طریقوں سے دفاع کرنا مقصود تھا۔ جو مخالفین کے نزدیک بھی قابل قبول ہوں۔ چنانچہ اس اکھاڑ پچھاڑ کے سلسلہ میں انہوں نے ہر قسم کے ہتھکنڈے استعمال کئے۔

لیکن مامون اور اس کے بعد متوکل کے دور حکومت میں ان کے حکام وعمال مسئلہ خلق قرآن کے قبول کرنے پر علمار کو مجبور کرنے لگے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فریقین میں جنگ و پیکار کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ اس سبب سے معتزلہ کو فقہار و محدثین کا حریف بننا پڑا۔ اس بنا پر امام احمد نے بھی ان کی تردید کی۔ جس کے نتیجہ میں امام صاحب کو سخت مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔

اب ہم حکومت اور اس کے علمار کے متعلق سلسلہ بحث ختم کرتے ہیں۔ اور بحث کا رخ اس دور کی فقہ اور علم حدیث کی طرف پھیرتے ہیں۔

اس سے قبل ہم بتا چکے ہیں کہ اس دور میں ہر ... حد کمال کو پہنچ چکی تھی۔ فقہ بھی تکمیل کے مراحل طے کر چکی تھی۔ اور اس کے اصول استنباط وضع ہو چکے تھے۔ علمار امصار میں باہم میل ملاپ شروع ہو چکا تھا۔ اور فقہ کی درس و تدریس کا سلسلہ زور شور سے جاری تھا۔ اس زمانہ میں فقہ بصری، کوفی، شامی یا حجازی نسبتیں نہیں رکھتی تھی۔ بلکہ پوری فقہ "اسلامی فقہ" مانی جاتی تھی۔ اس دور میں مختلف ممالک کی طرف سفر و سیاحت کا سلسلہ جاری ہو چکا تھا۔ اور اس کے باعث ہر شہر کے علمار نے دوسرے شہروں کے علمار کا علم حاصل کر لیا تھا۔ اور علمائے تابعین اور تبع تابعین کی مساعی کے جو آثار و نقوش حاصل ہو چکے تھے۔ ان کی باہمی تدریس کا سلسلہ جاری تھا۔ اسی طرح فقہ حجازی اور فقہ عراقی میں اشتراک پیدا ہو گیا تھا۔ چنانچہ ہم امام شافعی کی کتابوں میں عراق۔ شام اور حجاز کے علمار کی مساعی کے مختلف ثمرات کو یکجا دیکھتے ہیں۔

اس کے بعد آئمہ مجتہدین میں سے ہر ایک گروہ کے فقہی مجموعے مدوّن ہو گئے۔ امام مالک نے اپنی کتاب مؤطا تصنیف فرمائی۔ ان کے بعد ان کے تلامذہ نے "المدوّنہ" کے نام سے مالکی فقہ کا ایک جامع مجموعہ مدوّن کیا۔ قاضی ابو یوسف نے حنفی فقہ پر

بہت سی جامع کتابیں مرتب کیں اور امام محمدؒ نے فقہ عراقی پر مشتمل ایک مجموعہ تیار کیا۔ پھر امام شافعی نے ایک بسوط اور ضخیم کتاب مرتب کی جسے اس دور کی فقہ کی زندہ تصویر کہنا مناسب ہے، جس میں کہ فقہ اور استنباط کے تمام اصول مرتبۂ کمال کو پہنچ گئے تھے اور اس مبسوط کتاب کا نام انہوں نے "الاُم" رکھا۔ لیکن بعض متقدمین اسے "المبسوط" کے نام سے ہی پکارتے ہیں۔

امام احمد کے سامنے یہ سارا فقہی سرمایہ موجود تھا جس کا اکثر حصہ انہوں نے از خود پڑھا اور کچھ حصہ حلقۂ درس میں شامل ہو کر حاصل کیا۔ چنانچہ امام شافعی جب دوسری مرتبہ بغداد آکر کچھ عرصہ مقیم رہے اور ان دنوں وہ اپنا "الرسالہ" اور مبسوط مرتب کر چکے تھے جسے زعفرانی نے روایت کیا ہے[1]، تو امام صاحب نے ان سے فقہ حاصل کی۔ اس سے قبل فقہائے عراق کی کتابیں وہ دیکھ چکے تھے۔ اور رُواۃ کا کہنا ہے کہ مطالعہ کے بعد ان سے بیزار ہو چکے تھے۔ انہوں نے اگرچہ یہ الفاظ نہیں کہے لیکن امام احمد کا مسلک علمائے عراق کے خلاف تھا اور عام طور پر ان سے متفق نہیں تھا۔ غرض اس طرح امام احمد نے تمام فقہی ثمرات سے واقفیت حاصل کر لی۔ اور ان کی عقل و فکر نے اس سے غذا حاصل کی۔ اور عام اس سے کہ ان کے نتائج فکر سے اصولاً متفق ہوں یا نہ ہوں اس سے بہر حال انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس سے انہوں نے اپنی عقل کو غذا بہم پہنچائی۔ جو دوسرے علوم سنت کے ساتھ مخلوط تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی فقہ پر آثار کا رنگ غالب ہے۔ حتیٰ کہ قریب تھا کہ ان کے فتاویٰ کو "آثار" ہی کہہ دیا جاتا اور انہیں فقہ کے نام سے یاد نہ کیا جاتا۔

امام احمد کے دور میں فقہ کے مرتبۂ کمال کو پہنچنے کا ایک مظاہرہ یہ بھی ہے کہ اس میں کلیات کے وضع کی طرف توجہ دی گئی اور اسالیب استنباط ضبط میں لائے گئے جسے بعد میں "اصول الفقہ" کا نام دے دیا گیا۔ یہ اہم کام امام شافعیؒ نے سرانجام دیا۔ چنانچہ جب انہوں نے کلیات کے وضع کرنے پر غور و فکر شروع کیا۔ اس وقت فقہ صرف فتاویٰ و جزئیات پر مشتمل تھی۔ اس سلسلہ میں انہوں نے "الرسالہ" کے نام سے ایک کتاب تصنیف فرمائی جس میں استنباط کے وسائل و ضوابط پر سیر حاصل بحث کی اور ان "مقاییس و ضوابط" کی صحت پر دلائل قائم کئے۔ امام شافعیؓ پر دراسات کے ضمن ہم بیان کر چکے ہیں کہ انہوں نے اس فن کی ابتدا مکہ مکرمہ میں قیام کے زمانہ میں کی اور وہ اس سے قبل فقہ مالکی مدنی اور فقہ عراقی پر عبور حاصل کر چکے تھے۔ اور ان ہر دو مکاتب فکر میں ایک ایسے باخبر اور ذو فہم عالم کی طرح موازنہ شروع کیا جو فروع کو ان کے اصول کی طرف لوٹاتا ہے۔ اور مسائل کو ان کے عناصر اولی اور مشترکہ کی طرف منسوب کرتا ہے۔ یہ ۱۸۴ھ کے بعد کا واقعہ ہے جبکہ وہ بغداد میں اپنے ثمرات تفکیر کے ساتھ وارد ہوئے۔

امام احمد کو امام شافعی کے پاس دو مرتبہ حاضری کا موقع ملا۔ ایک مرتبہ جب وہ مکہ مکرمہ میں مقیم تھے۔ اور دوسری مرتبہ بغداد میں جبکہ

---

[1] ابو علی الحسن بن محمد بن الصباح البزار الزعفرانی (المتوفی ۲۶۰ھ) بغداد میں امام شافعی کی کتابیں پڑھ کر سنایا کرتا تھا۔ ملاحظہ ہو الانتقاء لابن عبد البر القرطبی ۱۲ مترجم

وہ اپنے ثمرات تفکیر کی نشر و اشاعت کے لئے بغداد میں وارد ہوتے۔ اس دوسری ملاقات میں عرصہ دراز تک امام شافعی کے بغداد میں قیام پذیر ہونے سے امام احمد نے اپنے استاذ سے اصول فقہی حاصل کئے جو کہ اس جلیل القدر امام نے مستنبط کئے تھے۔ اور امام احمد کے افکار پر اس کا خاصہ اثر پڑا اور وہ انہیں نہایت توجہ سے حاصل کرنے لگے اور امام شافعی کے عقل و فکر پر قربان ہونے لگے اور اپنے رفیق سے فرماتے اگر تم اس شخص کے عقل و فکر سے محروم رہے تو اسے پھر کبھی نہ پا سکو گے۔ امام شافعی تقریباً چار سال بغداد میں مقیم رہے۔ اس مدت میں امام احمد برابر ان سے استفادہ کرتے رہے۔

ان واقعات کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ امام احمد نے متعدد فقہی سرمایوں سے اس دور میں استفادہ کیا جس میں ہر علم —— خواہ وہ علم دین ہو یا کوئی دوسرا علم —— پختہ ہو کر بار آور ہو چکا تھا۔ امام احمد نے اس علمی دور سے فائدہ اور غذا صالح حاصل کی اور پھر اس کو دوسرے عناصر علمیہ سمیت ہضم بھی کر لیا۔ تو ان سب سے ایک علمی معجون تیار ہو گیا۔ جو بیک وقت علم سنت بھی تھا اور علم فقہ بھی

علم حدیث کی حالت

امام احمد کے زمانہ میں علم حدیث بھی تکمیل کو پہنچ چکا تھا۔ امام احمد سے پہلے سنت و آثار کی درایت نے نشو و نما کے پورے مراحل طے نہیں کئے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ سے مروی روایات کا ذخیرہ جمع ہو چکا تھا لیکن ابھی تک صحیح اور غلط کو ایک دوسرے سے تمیز دینے کے ضوابط مقرر نہیں ہوئے تھے۔ اور نہ صادق کو کاذب سے ممتاز کرنے کے اصول مقرر ہوتے تھے۔ حضرت عمرؓ بن عبد العزیزؒ نے ارادہ کیا تھا کہ سنت صحیحہ کا ایک مجموعہ تیار کریں اور اسے لوگوں میں پھیلا دیں۔ لیکن عمر بن عبد العزیز اپنے ارادہ کو پایہ تکمیل تک پہنچانے سے قبل ہی اس دنیا سے رخصت ہو گئے علماء نے تدوین حدیث کے سلسلہ میں مختلف راستے اختیار کئے۔ چنانچہ امام مالک نے "مؤطا" کے نام سے ایک مجموعہ تیار کیا۔ امام شافعی کی "مسند" جمع کی گئی۔ قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ اور دوسرے فقہاء کے آثار جمع کئے گئے۔ لیکن اب تک احادیث کا کوئی صحیح مجموعہ مرتب نہیں ہوا تھا۔ امام مالک کی مؤطا میں صرف وہی آثار جمع کئے گئے تھے۔ جو امام مالک کے نزدیک صحیح اور درست تھے۔ اور وہ بھی ان صحابہ کے آثار تھے جو مدینہ طیبہ میں اقامت پذیر تھے۔ اسی طرح فقہائے عراق نے جو آثار جمع کئے وہ صرف انہی صحابہ اور تابعین کے تھے جو عراق میں مقیم تھے۔ یہی حال علمائے شام کے آثار کا تھا۔ یہاں تک کہ دوسری صدی ہجری کا نصف گزر گیا اس کے بعد لوگ مختلف دیار و امصار کی طرف سفر کرنے لگے۔ جو لوگ بلاد حجاز کا رخ کرتے تھے وہ علمائے حجاز سے حدیث کی سماعت کرتے تھے۔ چنانچہ مکہ میں سفیان بن عیینہ سے احادیث کی سماعت کرتے تھے۔ اور مدینہ میں امام مالک کے حلقۂ درس میں شامل ہوتے تھے۔ کچھ لوگ بصرہ اور کوفہ کا سفر کرتے تاکہ وہاں کے صحابہ و تابعین سے آثار صحیحہ حاصل کریں۔ اسی طرح یمن اور شام کا رخ کرتے تھے۔

تاکہ وہاں کے صحابہ و تابعین سے جو احادیث منقول ہیں ان کو جمع کر سکیں۔

الغرض امام احمد کے زمانہ میں مختلف امصار کی احادیث جمع ہونا شروع ہو گئی تھیں اور اس جمع کرنے سے مقصد یہ تھا۔ کہ مختلف ابواب فقہیہ کے بارے میں جو احادیث وارد ہیں۔ ان پر احاطہ حاصل ہو جائے اور اسناد کے لحاظ سے اس حدیث کی تحقیق کر کے جو کچھ اس میں مستنبط ہوتا ہے اسے معلوم کیا جائے اور ساتھ ہی تعارض کے وقت قوت و ضعف کے لحاظ سے موازنہ کیا جائے اور معلوم کیا جائے کہ کونسی حدیث ناسخ ہے اور کونسی منسوخ ہے۔ الغرض اس دور میں ہر اعتبار سے احادیث کی تحقیق و جستجو شروع ہو گئی تھی۔

بلاشبہ بلاد و امصار کے ایک دوسرے سے دور ہونے کی وجہ روایات و آثار یکجا جمع نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لئے پیش آمدہ فقہی مسائل کی تحقیق و تدقیق تشنہ رہ جاتی تھی۔ اور اس خلا کو قیاس و استنباط سے پر کرنا پڑتا تھا۔ لیکن مختلف امصار کی مرویات کے یکجا جمع ہو جانے کے بعد یہ خلا باقی نہیں رہا تھا۔ اس لئے اس دور میں فقہ الحدیث کی دراست پایۂ تکمیل کو پہنچ چکی تھی۔

امام احمد اس میدان میں اُترے تو وہ پیش رو تھے۔ ان کی حیثیت ایک مجاہد کی تھی۔ اور وہ حافظ حدیث تھے۔ ان کی "مسند" سب سے پہلی کتاب ہے جو تمام شہروں کے علماء کی مرویات کی جامع ہے اور امام احمد کی توقع کے مطابق اس نے کتب حدیث میں امام کا مرتبہ حاصل کر لیا۔ آئندہ اوراق میں ہم مسند کے متعلق مزید تفصیل بیان کریں گے۔

احادیث کی تحقیق اس دور میں صرف جمع احادیث کا کام ہی پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچا تھا۔ بلکہ ان کی دراست بھی شروع ہو چکی تھی۔ امام مالکؒ نے راویان حدیث کی تفحص کا کام ایسے شروع کیا تھا۔ جیسے ماہر صراف کھوٹے کھرے سکہ کو پرکھتا ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے کتاب و سنت مشہورہ سے مقابلہ کر کے احادیث پر تنقید کی۔ پھر امام شافعیؒ کا زمانہ آیا تو انہوں نے احادیث متصلہ، مرسلہ اور منقطعہ کی تحقیق شروع کی اور ان کے قوت استدلال اور مراتب کو پرکھا۔ اور بتایا کہ تعارض کی صورت میں کونسی حدیث قابلِ قبول اور کونسی قابل رد ہو گی۔ پھر دراست سند کا دور شروع ہوا۔ اور راوی اول سے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک سند کی کامل طور پر تحقیق کی جانے لگی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے زمانہ میں سند کا زیادہ اہتمام نہیں کیا جاتا تھا اسلئے کہ وہی لوگ روایت کرتے والے تھے جو تابعینؒ کے شاگرد تھے۔

سلہ۔ المتوفی سنہ ١٠١ھ۔ یہ اس خط کی طرف اشارہ ہے جو انہوں نے ابوبکر بن حزم الانصاری التابعی (المتوفی سنہ ١٢٠ھ) عامل مدینہ کو لکھا تھا کہ مدینہ طیبہ میں جس قدر احادیث موجود ہیں ان کو یکجا جمع کر کے میرے پاس روانہ کرو۔ اسی طرح ابن الشہاب الزہری المدنی (سنہ ١٢٤ھ) نے حضرت عمر بن عبد العزیز کے حکم سے بعض احادیث کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا ۱۲ مترجم

یہی وجہ تھی کہ امام مالک پوری سند نقل کرنے پر توجہ نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ ان کے اساتذہ میں اکثر تابعین کرام تھے۔ اس بنا پر وہ مرسل روایات کو بھی قبول کر لیتے تھے۔ کیونکہ ان کے روایات اور نقل کرنے والے ان کے نزدیک معتبر تھے۔ لیکن جب تابعین کا دور ختم ہو گیا اور عصر شافعی اور اس کے بعد سلسلہ سند لمبا ہو گیا۔ تو علمائے وقت علوم نزول اور انقطاع و اتصال کے لحاظ سے سند پر بحث کرنے لگے اور رجالِ سند کی دیکھ بھال کی طرف متوجہ ہوئے۔ اس لئے کہ اس بات کی سخت ضرورت تھی کہ اول راوی سے لے کر عصر صحابہ تک تمام راویوں کی عدالت معلوم ہو جائے۔ تاکہ روایت کی طرف سے دل مطمئن ہو اور وہ عمل کے لئے حجت لازمہ بن جائے۔

غرض امام احمدؒ ایسے دور میں ہوئے جبکہ فن حدیث انتہائے تکمیل کو پہنچ چکا تھا۔ انہوں نے سنت کی تحصیل میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا اور طلب سند اور علّت کا کھوج لگانے پر پوری توجہ دی۔ وہ کوئی ایسی حدیث نہیں لیتے تھے۔ جس کا راوی زندہ ہو، اور اس سے ملاقات ممکن ہو بلکہ اس کی طرف سفر کرنے میں ہر امکانی کوشش کرتے اور جس کی طرف وہ روایت منسوب ہوتی۔ اس کے پاس پہنچ کر براہ راست وہ حدیث حاصل کرتے تھے۔ اگر راوی غائب کی طرف سفر ممکن ہوتا تو وہ راوی حاضر سے روایت نہیں لیتے تھے یہ طلبِ حدیث اور صحت حدیث کی توثیق میں ان کے تقویٰ و ورع کی انتہا تھی۔

یہ تھے سنتِ نبوی کی دراست کی پختگی کے مظاہر جن سے امام صاحب نے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ اس وقت دراست کے طرق ہموار ہو چکے تھے۔ رواۃ کی کثرت ہو چکی تھی۔ اور انہوں نے فن روایت میں تخصص حاصل کر لیا تھا۔ اور علوم حدیث فقہ سے متمیز ہو چکے تھے۔ امام احمدؒ نے احادیث و آثار کو ان کے سرچشموں سے حاصل کیا۔ جو اس کے ماہر تھے۔ اسی طرح فقہ بھی ان اکابر فن سے حاصل کی جو اپنے تفقہ میں ممتاز تھے۔ نتیجہ یہ ہوا۔ کہ وہ حدیث و فقہ کے امام بن گئے۔

یہ دور امصار اسلامیہ میں ثمرات فقیہہ کے امتزاج کا دور تھا ـــــ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ـــــ اس امتزاج و اختلاط نے علماء کے درمیان تصادم فکری پیدا کر دیا۔ اور مناظروں کا سلسلہ شروع ہوا۔ مناظروں میں اخلاص ہو تو بے راہ روی پیدا نہیں ہوتی۔ لیکن یہی اخلاص ناپید تھا۔ فکری تصادم کے بعد مناظرے ضرور ہوتے ہیں۔ لیکن کبھی ان کا مقصد حق تک پہنچنا ہوتا ہے اور کبھی صرف اکھاڑ پچھاڑ ہی مدّنظر ہوتی ہے کہ ایک مکتب فکر کو دوسرے پر غالب کیا جائے۔ یا ایک رائے کو دوسری رائے پر ترجیح دے۔

چنانچہ امام شافعی کو دیکھئے کہ ابتدائی ایام میں جب وہ پہلی دفعہ بغداد تشریف لائے تو مناظروں کا بازار گرم تھا۔ اس زمانہ میں فقہائے عراق اور فقہ مدنی کے حامیوں میں "شاہد اور یمین" کے مسئلہ میں مناظرے ہو رہے تھے۔ فقہ مدنی کی رو سے مدعی کے پاس دو گواہ

نہ ہوں۔ تو ایک گواہ اور دوسرے گواہ کی بجائے صاحب حق سے قسم لے لینا ہی کافی ہے۔ لیکن مدعا علیہ سے صرف اس وقت قسم لی جائے گی جب مدعی کے پاس ایک شہادت بھی موجود نہ ہو۔ اس مسئلہ میں امام شافعی نے مدنی فقہ کے طرفداروں کا ساتھ دیا اسی لئے انہیں "ناصر السنۃ" کا لقب دیا گیا۔[1]

یہ مجادلات زبانی بھی ہوتے تھے اور تحریری بھی۔ جیسے لیث بن سعد کے نام امام مالک کا مکتوب ہے۔ جس میں انہوں نے لیث کی تردید کی ہے۔ یہ مجادلات فقیہہ موسم حج میں مکہ کے کوچہ و بازار میں بپا ہوتے تھے۔ نیز امصار اسلامیہ بغداد، بصرہ، کوفہ، دمشق، فسطاط وغیرہا میں بھی ان کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ خلفاء اور امراء کی مجلسیں ان سے پر رونق رہتی تھیں۔ کوئی فقیہہ جہاں بھی جاتا تھا اسے کبھی تو ایسے مناظرہ کرنے والوں سے سابقہ پڑتا تھا جو کسی مسئلہ میں فقہی حل کے لئے اس سے تبادلہ خیالات کرے تاکہ اس کے حکم شرعی کا پتہ چل سکے اور کبھی ایسے علماء سے بھی پالا پڑ جاتا تھا جو کسی خاص نظریہ اور مسلک کی خواہ مخواہ حمایت کرنا چاہتے تھے۔ جس سے ان کی غرض امر حق معلوم کرنا نہیں ہوتی تھی بلکہ اپنی شہرت اور سربلندی کے خواہاں ہوتے تھے۔

جدل و پیکار کا یہ سلسلہ صرف فقہاء ہی کے درمیان نہیں تھا۔ بلکہ فقہاء اور علماء کلام معتزلہ، جہمیہ، مرجیہ وغیرہم کے مابین بھی مناظرے ہوتے تھے اور پھر علمائے کلام خود بھی باہم جدل و پیکار میں مصروف رہتے تھے۔ جیساکہ معتزلہ اور جبریہ اور علمائے کلام کے مابین مناظرے جاری رہتے تھے یا علماء کلام اور غیر مسلم فلاسفہ — جو دیار اسلامیہ میں مقیم تھے — سلسلہ بحث گرم رہتا تھا۔ جیسے وہ لوگ جو سوفسطائیت اختیار کئے ہوئے تھے مثلاً نظام معتزلی اور مشککین کے درمیان آویزشیں ہوتی رہتی تھیں۔ اسی طرح نظام اور مانویہ گروہ کے درمیان جنگ و جدل قائم تھا۔

الحاصل یہ زمانہ مختلف فکروں، مذاہب عقلیہ اور مختلف آراء فقیہہ کے مابین تصادم کا زمانہ تھا اور فکری تصادم کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یا تو مجالس مناظرہ قائم ہوں جن کے ذریعہ متنازعہ فیہ مسائل میں وصول الی الحق کی کوشش کی جائے اور یا مجادلہ بازی ہو جس سے صرف عقلی غلبہ اور فکری تسلط ہی حاصل کرنا مقصود ہو۔[2]

اس زمانہ میں دونوں قسم کے مناظرے بکثرت ہوتے تھے۔ کبھی محض غلبہ حاصل کرنے کے لئے جدل و پیکار ہوتی تھی اور کبھی راہ حق و صواب تک پہنچنے کے لئے بحث و مناظرہ ہوتا تھا۔

---

[1] حالانکہ اس مسئلہ میں فقہاء عراق حق پر تھے۔ خود سالم مدینہ امام زہری کا قول ہے کہ "القضاء بالیمین مع الشاہد بدعۃ معاویۃ" تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "شروح حدیث" (مترجم) [2] ابن قتیبہ نے اپنی کتاب اختلاف اللفظ میں اس جدل کی تصویر پیش کی ہے۔

الامّ للشافعی اس زمانے میں روحِ علم التصادم فکری اور اس کے ثمرات کا سب سے بڑا مظہر کتاب الامّ للشافعی نظر آتی ہے۔ وہ اس دور کی روح پیکر ہے۔ فقہ و سنت میں جو فکری اشکال رونما ہو چکے تھے اسے پوری وضاحت سے بیان کرتی ہے۔ اس کتاب میں ان بعض علمار بصرہ کی حالت کا بیان بھی ملتا ہے جو احتجاج بالسنت کے قائل نہ تھے اور ان لوگوں کا بھی جو خبر آحاد سے احتجاج کے قائل نہیں تھے۔ بلکہ صرف متواتر حدیث قبول کرتے تھے۔ یعنی بقول شافعی جس کی روایت کرنے والی ایک جماعت ہوں۔

چنانچہ اس کتاب میں امام شافعی نے پورے زور سے ان کا رد کیا اور سخت رد و قدح کی۔ یہاں تک کہ ان کا ناطقہ بند کر دیا اور حق سے ان کے منہ میں لگام دے دی۔

امام شافعی ان لوگوں کا بھی رد کرتے ہیں جو قیاس کو خبر آحاد پر ترجیح دیتے تھے یا بعض اخبار آحاد کو عموماً قرآن سے متعارض سمجھ کر ناقابل قبول خیال کرتے تھے اور انہوں نے ان پر بھی تنقید کی ہے جو آثار صحابہ رض کو خبر آحاد پر ترجیح دیتے تھے۔ ان سب مناقشات کو ہم کتاب کے مختلف ابواب میں دیکھتے ہیں مثلاً کتاب اختلاف مالک، فقہ العراقیین یا الرد علی سیر الاوزاعی۔ نیز اس کتاب میں ابطال الاستحسان کے سلسلہ میں دلچسپ اور کار آمد بحثیں ہیں اور جو لوگ استحسان کی حجیت کے قائل ہیں ان کا پورا پورا رد موجود ہے وہ اس میں مالکیوں اور عراقیوں وغیرہم کا رد کرتے ہیں جو استدلال فقہی میں نص سے تجاوز کر جاتے ہیں یا حمل علی النص کے سلسلہ میں راہ صواب سے ہٹ جاتے ہیں۔

الغرض امام شافعی کی "کتاب الامّ" کے سوا کوئی کتاب ایسی نظر نہیں آتی جسے پڑھ کر قاری اس زمانہ کے اجتہاد خصوصاً امام احمد بن حنبل کے زمانہ کا صحیح اندازہ کر سکے۔ امام شافعی نے اس میں آرار مختلفہ یعنی موافق و مخالف کے دلائل اور تائید و تنقید کو نہایت بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔

یہ کتاب صرف اپنے زمانہ کی روح کی معنوی طور پر ہی آئینہ دار نہیں ہے۔ بلکہ اس کی شکل و صورت کو اس کی اصلی شکل میں پیش کرتی ہے۔ اس میں مناظروں کی داستانیں ملتی ہیں۔ جو امام شافعی اور ان کے مدمقابل کے درمیان ہوئے۔ بعض اوقات فرضی مدمقابل کے ساتھ بحث و گفتگو کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

الغرض یہ دور بحث و جدل، فکری آویزش اور علوم دینیہ کی تکمیل کا دور تھا۔ اس میں ہمیں ایسے لوگ بھی ملتے ہیں جو سنت کے منکر ہیں۔ ایسے بھی جو خبر آحاد سے احتجاج کے قائل نہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام احمد کی طبیعت پر ان ہنگاموں کا کیا اثر پڑا؟

بات یہ ہے کہ ہر زمانہ اور اس کے حالات اپنے عہد کے مفکرین پر مختلف اور متنوع صورت میں اثر انداز ہوتے ہیں۔

جیسے کسی مفکر کا میلان اور گرد وپیش کے عناصر کو اپنے اندر جذب کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اسی کے مطابق اس زمانہ کے اثرات اس پر ظاہر ہوتے ہیں۔ خصوصاً عہد عباسی کی طرح کا فکری ماحول جس میں کہ امام احمد نے زندگی بسر کی۔ تو اپنے اندر مختلف قسم کے اثرات رکھتا ہے۔ کیونکہ اس میں مختلف افکار کا تصادم ہوتا ہے اگر ایک طرف خبر آحاد کو قابل حجت نہ سمجھنے والے لوگ موجود ہیں تو دوسری طرف ایسے بھی ہیں جو خبر آحاد کو قبول تو کر لیتے ہیں لیکن قیاس کو اس پر مقدم رکھتے ہیں۔ پھر وہ بھی ہیں جو صحابہ کے فتاوی کو سنت قرار دیتے ہیں اور ان میں اور اخبار آحاد میں موازنہ کرتے ہیں اور ایسے بھی ہیں جو سنت سے استمساک کے بارے میں تشدد سے کام لیتے ہیں۔ اور اس کے خلاف کسی دلیل کی پرواہ نہیں کرتے۔ عموم قرآن کی سنت سے تخصیص کے قائل ہیں۔ کیونکہ سنت قرآن حکیم کی تفسیر اور بیان ہے۔ اور عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید بھی بیان ہی کی ایک قسم ہے۔

اس رنگا رنگ دسترخوان سے امام احمد نے اپنے ذوق کی چیزیں چن لیں جو ان کے مزاج اور مسلک کے ساتھ مناسبت رکھتی تھیں۔ ان کا رجحان شروع ہی سے سنت، فتاوی صحابہ و تابعین کبار کی اور ان سے تخریج کی طرف تھا۔ چنانچہ صحابہ و تابعین کے آثار کی معرفت کے خاص شغف کی وجہ سے وہ تابعین میں شمار ہونے لگے تھے۔ جیسا کہ ان کی زندگی کی دراست کرنے والوں سے بعض نے کہا ہے کہ وہ فتاوی صحابہ کی اتباع کا سخت اہتمام کرنے کی وجہ سے ان کے تلامذہ میں شامل ہو گئے تھے۔ کیونکہ انہوں نے ان کے آثار کو تو حاصل کر ہی لیا تھا۔ اگرچہ ان بزرگوں کی ملاقات سے محروم تھے۔

اگرچہ اس دور میں امام احمد کے معاصرین میں سے ایک بڑا گروہ جدل و پیکار میں مبتلا رہتا۔ لیکن اس زمانہ میں کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو اس سے نفرت کرتے تھے۔ اس لئے کہ اس سے شکوک پیدا ہوتے ہیں۔ اور انسان فکری خرابیوں میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ امام مالک، سفیان ثوری، ابن المبارک وغیرہم ان لوگوں میں سے تھے جو دینی امور میں جدل و مناظرہ کو سخت ناپسند کرتے تھے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ دین تو علم یہ نہیں ہے کہ انسان اپنے دین کو جدل و پیکار کا نشانہ اور خصومات فکریہ کا ہدف قرار دے۔ امام احمد نے بھی یہی مسلک اختیار کیا۔ چنانچہ وہ بحث و جدل اور مجادلین سے سخت نفرت کرتے تھے

فرق اسلامیہ

امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ، کی زبان پر بعض اسلامی فرقوں کا ذکر بھی آیا ہے۔ جن کی انہوں نے تردید کی۔ اس لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ نہایت اختصار کے چند کلمات ان فرقوں کے متعلق بھی عرض کر دیں۔ تاکہ قارئین کرام کو ان کے متعلق کچھ واقفیت حاصل ہو جائے۔ ان دنوں بہ فرقے مسلمانوں کے اندر ایسے ایسے افکار و خیالات کی اشاعت کر رہے تھے جو محدثین اور فقہاء کے منہاج سے بالکل مختلف تھے۔ اور انہوں نے سلطنت کے بل پر محدثین کو طرح طرح کی تکلیفیں اور اذیتیں پہنچائیں۔ جیساکہ مسئلہ خلق قرآن اور مسئلہ رؤیۃ باری تعالیٰ کی بحث میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ واثق باللہ نے فقہاء اور محدثین کو آخرت میں رؤیت باری تعالیٰ کے محال ہونے کے عقیدہ پر مجبور کیا، جیساکہ معتزلہ کا مسلک ہے۔

ہم ان فرقوں کا کبھی ذکر نہ کرتے۔ اگر امام احمد کو ان کا علم نہ ہوتا اور ان میں سے بعض کے سبب ابتلاء سے دوچار نہ ہوتے۔ ان کے متعلق چند اشارات عرض کرنا ضروری ہے تاکہ اصول اعتقادیہ میں بحث کے وقت ان فرقوں کے افکار و خیالات کی روشنی میں ہم امام احمد کی آراء کا مطالعہ کر سکیں۔

امام احمد کو جن فرقوں سے واسطہ پڑا وہ پانچ ہیں:۔

(۱) شیعہ (۲) خوارج (۳) قدریہ (۴) جہمیہ (۵) مرجئہ

شیعہ اور ان کے عقائد

شیعہ فرقہ ان فرقوں میں سب سے پرانا فرقہ ہے۔ جو حضرت عثمان رضؓ کے آخری عہد میں ظاہر ہوا۔ پھر حضرت علی رضؓ کے زمانہ اور بعد میں جیسے جیسے بنو امیہ کے ہاتھوں بیت ہاشمی پر ظلم بڑھتا گیا۔ ویسے ویسے ان کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہا۔

شیعہ گروہ کا اجتماعی مسلک یہ ہے کہ حضرت علی رضؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانشینی کے سب سے زیادہ حقدار تھے۔

اور یہ گروہ مختلف شاخوں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے بعض حضرت علیؓ کی تقدیس میں حدودِ دین سے بھی تجاوز کر جاتے ہیں اور بعض معتدل ہیں جو نہ حدودِ دین سے تجاوز کرتے ہیں۔ نہ صحابہ کرام میں سے کسی کی تکفیر کرتے ہیں اور نہ ان میں سے کسی کو گنہگار قرار دیتے ہیں۔ ان معتدل فرقوں میں سے ممتاز ترین زیدیہ فرقہ ہے۔ یہ فرقہ زید بن علیؓ زین العابدین کا متبع ہے[1]۔ زیدیہ فرقہ کے لوگ شیخین[1] یعنی حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کو صحیح مانتے ہیں۔ کیونکہ ان[2] کا عقیدہ یہ ہے کہ فاضل کی موجودگی میں بھی مفضول کی امامت جائز ہے۔ نیز[3] ایک ہی وقت میں دو امام بھی ہو سکتے ہیں۔ اس طرح کہ ہر ایک اپنے اپنے علاقہ کا امام مانا جائے۔ زیدیہ فرقہ کا یہ بھی[4] عقیدہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب دائمی جہنمی ہے۔ کیونکہ وہ مومن اور کافر کی درمیانی منزل پر ہے (یعنی نہ وہ مومن ہے نہ کافر) —— جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے —— زیدؒ ۱۲۲ھ کو ہشام بن عبدالملک کے عہد میں مقتول ہوئے[2]

کیسانیہ شیعہ کے بعض فرقے ایسے بھی ہیں جنہیں اسلام سے خارج نہیں سمجھا جا سکتا۔ اگرچہ ان کے آراء و عقائد میں غلو پایا جاتا ہے۔ انہی غالیہ میں فرقہ کیسانیہ ہے جو مختار بن عبید الثقفی کے اتباع میں سے تھا[3] اور مختار وہ ہے جس نے مروانی حکومت کے آغاز میں بغاوت کی تھی۔ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ خلافت صرف اولادِ علیؓ کا حق ہے۔ چنانچہ حضرت علیؓ کے بعد حضرت حسنؓ کو پھر حضرت حسینؓ اور پھر اس کے بعد محمد بن الحنفیہ کو خلیفہ مانتے تھے۔ یہ لوگ تناسخ ارواح کے بھی قائل تھے۔ اور ان کا خیال یہ تھا کہ ہر چیز کے دو پہلو ہیں (۱) ظاہر —— اور (۲) باطن، اور امام خاص طور پر علمِ باطن کا ماہر ہوتا ہے۔

---

[1] زید بن علی بن الحسین اصول دینیہ میں واصل بن عطا معتزلی کے شاگرد تھے۔ لہٰذا اس فرقہ کو معتزلی شیعہ کہنا انسب ہے۔ یہی وجہ تھی کہ ان کے بھائی محمد الباقر نے ان سے مناظرہ بھی کیا تھا۔ اور شیعہ کوفہ نے اسے رافضی قرار دے دیا تھا۔ ملاحظہ ہو الملل للشہرستانی ص۲۵۲ ج منترجم ۱۲

[2] ۔ غالباً صحیح ۱۲۱ھ ہے۔ ملاحظہ ہو تاریخ ابن کثیر ص۵ ج ۱۔ مترجم ۱۲۔

[3] یہ گروہ اصل میں کیسان کی طرف منسوب ہے جو حضرت علیؓ کا غلام تھا۔ بعض کا خیال ہے کہ محمد بن حنفیہ کا شاگرد بھی تھا اور اسرار باطنی کا رمز شناس تھا اور عجیب و غریب عقائد رکھتا ہے۔ بعد میں جب مختار بن ابی عبید الثقفی نے اپنے آپ کو محمد بن حنفیہ کا داعی ظاہر کیا تو یہ لوگ اس کے پیچھے ہو لئے۔ مختار ۶۷ھ کو کوفہ میں قتل کیا گیا۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ابن کثیر ص۲۹۱ ج ۷، لسان المیزان ص۶ ج ۶، اسد الغابہ ص۳۲۶ ج ۴ مترجم

امامیہ اثنا عشریہ | شیعہ کے غالی فرقوں میں امامیہ اثنا عشریہ ہے۔ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ بارہواں امام "سُرَّ مَن رَای" [1] میں غائب ہو گیا ہے۔ اور یہ لوگ اب تک اس کی رجعت کے منتظر ہیں۔ نیز ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ امام اپنے وصف سے نہیں بلکہ نام سے منصوص ہوتا ہے۔ جیساکہ زیدیہ گروہ کا اعتقاد ہے۔۔۔۔ اور حضرت حسینؓ [2] کے بعد حسبِ ذیل ترتیب سے ائمہ کے قائل ہیں، محمد الباقر، پھر جعفر، علیٰ ہذا القیاس یہاں تک کہ بارہویں امام تک پہنچ جاتے ہیں جو غائب ہو گئے ہیں۔ اور اسے وہ امام منتظر (بھی) کہتے ہیں۔ [3] آج کل یہ لوگ فارس (ایران) میں اکثریت کے ساتھ موجود ہیں۔

امامیہ اسماعیلیہ | شیعہ فرقوں میں سے ایک فرقہ امامیہ اسماعیلیہ کا بھی ہے۔ اثنا عشریہ کی طرح ان کا اعتقاد یہ ہے کہ آنحضرت کے بعد امام "معین بالاسم" ہے اور اثنا عشریہ کی طرح محمد الباقر کے بعد وہ جعفر کو امام مانتے ہیں اور جعفر کے بعد اس کے صاحبزادے اسماعیل کو۔ ان کا عقیدہ ہے کہ امام اپنے آپ کو پوشیدہ رکھ سکتا ہے۔ اسی لئے انہیں باطنیہ بھی کہا جاتا ہے۔ اس فرقہ کے بعض افراد مصر پر حکمران رہ چکے ہیں۔ یہی خاندان "دولت فاطمیہ" کے نام سے مشہور ہے۔

سبیئہ | اب رہے شیعہ کے وہ فرقے جو بے اعتدالی کی وجہ سے دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ ان میں ایک فرقہ سبیئہ ہے جو عبداللہ بن سبا کے اتباع میں سے ہے۔ یہ لوگ حضرت علیؓ کو خدا مانتے ہیں۔ چنانچہ اسی جرم میں ان میں سے کچھ لوگ آتش میں ڈال دیے گئے۔

غرابیہ | انہی گمراہ اور خارج از اسلام فرقوں میں سے فرقہ "غرابیہ" بھی ہے۔ ان کا زعم یہ ہے کہ منصب نبوۃ حضرت علیؓ کو تفویض ہوا تھا۔ لیکن جبریلؑ سے غلطی ہو گئی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی لے کر نازل ہوئے۔ کیونکہ حضرت علیؓ اور آنحضرت کے درمیان بہت زیادہ مشابہت تھی۔ جیساکہ ایک کوّے کو دوسرے کوّے سے پہچاننا مشکل ہو جاتا ہے۔

خوارج | اس کا شمار سیاسی فرقوں میں ہوتا ہے۔ یہ لوگ حضرت علیؓ کے لشکر میں شامل تھے۔ انہوں نے پہلے خود ہی تحکیم (یعنی ثالث) ماننے پر مجبور کیا۔ لیکن جب حضرت علیؓ نے تحکیم قبول کر لی تو یہ "لَاحُکْمَ اِلَّا لِلّٰہِ" کا نعرہ لگاتے ہوئے حضرت علی کے لشکر سے الگ ہو گئے۔

ان کا خیال یہ تھا کہ حضرت علیؓ نے تحکیم قبول کر کے کفر کا ارتکاب کیا ہے۔ اب ان کے لئے ضروری ہے کہ اس سے

---

[1] سامرا، اصل میں بغداد اور تکریت کے درمیان دجلہ کے شرقی کنارہ پر ایک شہر کا نام تھا۔ اور وہیں وہ مشہور غار ہے۔ جس کے متعلق شیعہ کا عقیدہ کہ ان کا مہدی اس غار سے خروج کریگا۔ ملاحظہ ہو معجم ص۱۲ ج ۵ مترجم۔ [3] یعنی محمد بن الحسن العسکری المتوفی سنہ ۱۲ مترجم

اظہار برأت کریں اور اس کفر سے توبہ کریں۔ چنانچہ انہوں نے اس قسم کی باتیں بنا کر حضرت علیؓ کے خلاف بغاوت کر دی۔ حضرت علیؓ نے ان سے جنگ کی۔ یہاں تک کہ ان کی جمعیت منتشر ہو گئی۔ لیکن اس اثنار میں حضرت علیؓ حضرت معاویہ کی طرف توجہ نہ دے سکے۔ اور یہی لوگ حضرت علیؓ کے ضعف کا سبب تھے۔

پھر جب اموی حکومت قائم ہو گئی تو ان لوگوں نے پھر زور پکڑا اور پے بہ پے بغاوتیں کر کے حکومت کی پریشانی کا باعث بنے رہے۔

ان کا متفقہ طور پر عقیدہ ہے کہ مسند خلافت کسی مخصوص خاندان کا حق نہیں بلکہ آزادانہ فضا میں رائے شماری سے خلیفہ کا انتخاب ہونا ضروری ہے اور ہر عاقل بالغ کو رائے دہندگی کا حق حاصل ہے۔ بلکہ بہتر یہ ہے کہ اس کی کوئی پارٹی نہ ہو تاکہ ضرورت محسوس ہونے پر آسانی کے ساتھ اسے معزول کیا جا سکے۔ اور نیز ان کا عقیدہ یہ بھی تھا کہ گناہ کا مرتکب کافر ہے۔

ازارقہ خوارج کے بھی مختلف گروہ ہیں اور مکر و عمل میں غلو و اعتدال کے اعتبار سے باہم متضادت ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ غالی فرقہ ازارقہ ہے جو نافع بن الازرق کا متبع ہے[1]۔

اباضیہ اور عقائد کے اعتبار سے مسلمانوں کی جماعت کے سب سے زیادہ قریب فرقہ اباضیہ ہے اور یہ لوگ عبد اللہ بن اباض[1] کے اتباع سے ہیں۔ ان لوگوں کا عقیدہ یہ ہے کہ ان کے مخالف نہ کافر ہیں اور نہ مشرک! بلکہ وہ "کفار نعمہ" یعنی ناشکرے ہیں۔ اس لئے یہ لوگ اپنے مخالفین کا خون حرام سمجھتے ہیں۔ اور ان کی شہادت بھی قبول کرتے ہیں۔ یہ لوگ ہمیشہ سے مغرب میں موجود چلے آرہے ہیں۔

نجدات پھر اباضیہ اور ازارقہ بھی اندرونی طور پر کئی گروہوں میں منقسم ہیں۔ انہی میں سے ایک گروہ "نجدات" کہلاتا ہے جو کہ نجدہ بن عویمر الیمنی کے پیروکار ہیں[2] جو قبیلہ بنی حنیفہ کا ایک فرد تھا۔

صفریہ عجاردہ خوارج ایک فرقہ صفریہ ہے جو زیاد بن الاصفر کے اتباع ہیں اور ایک گروہ عجاردہ ہے جو عبد الکریم بن العجرد کے اتباع سے ہے۔

یزیدیہ اور میمونیہ خوارج کے دو فرقے جو عقائد کی بے اعتدالی کے باعث اسلام سے خارج ہیں۔ دو ہیں:۔

(۱) یزیدیہ اور (۲) میمونیہ ٭

ان میں سے یزیدیہ یزید بن انیسہ کے اتباع میں سے ہیں۔ یزید کا عقیدہ یہ تھا کہ عنقریب خدا تعالیٰ عجم میں سے ایک نبی بھیجے گا

---

[1] ابو راشد نافع بن الازرق المتوفی ۶۵ھ (لسان المیزان صفحہ ۱۴۴ ج ۶) مترجم ۱۲۔ ۵۔

جس پر اپنی کتاب نازل کرے گا۔ جو شریعت محمدیہ کو منسوخ کر دے گی۔

دوسرا گروہ میمونیہ ہے وہ میمون العجروی کے متبع ہیں۔ یہ اپنے بیٹے کی نواسیوں اور بھائی بہنوں کی اولاد یعنی لڑکیوں سے نکاح جائز سمجھتے ہیں۔ کیونکہ میمون کا خیال تھا کہ قرآن نے محرمات میں ان کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اور میمونیہ کے بارے میں یہ بھی مروی ہے کہ وہ سورۂ یوسف کے قرآن کی سورت ہونے سے انکار کرتے ہیں۔

اعتقادی فرقے اب تک جن فرقوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ زیادہ تر سیاسی قسم کے فرقے تھے۔ اب ہم اختصار کے ساتھ ان فرقوں کا ذکر کرتے ہیں جو بجا طور پر اعتقادی فرقے تھے۔ کیونکہ ان فرقوں نے وہ مسائل پیدا کئے جن کا تعلق اعتقادیات سے ہے۔

مرجئہ ان فرقوں میں ایک فرقہ مرجئہ ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے اصول دین کو سیاست کے ساتھ پیوست کرنے کی کوشش کی۔ یہ امتیازی مسئلہ میں خوارج کے حریف ہیں۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا گناہ کبیرہ کا مرتکب دائمی جہنمی ہے یا نہیں؟ مرجئہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان کے ساتھ معصیت کا ارتکاب موجب نقصان نہیں ہے۔ جس طرح کفر کے ساتھ اطاعت رائگان ہے۔

معتزلہ ہر اس شخص کو مرجئہ کہہ دیتے تھے۔ جس کا یہ عقیدہ نہ ہو کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب دائمی جہنمی ہے۔ اسی لئے امام ابو حنیفہ کو بھی مرجئی کہا جانے لگا۔ شہرستانی نے اپنی کتاب الملل میں انہیں مرجئہ اہل سنت قرار دیا ہے۔ یعنی وہ لوگ جو گنہگاروں کے لئے عفو الٰہی کی امید رکھتے ہیں۔ نہ کہ وہ لوگ جو منکرات کو مباح قرار دیتے ہیں۔

جبریہ یا جہمیہ اعتقادی فرقوں میں ایک فرقہ جبریہ یا جہمیہ ہے ان کا اعتقاد یہ ہے کہ انسان جو کرتا ہے اس میں اس کے ارادہ کو دخل نہیں ہوتا۔ انسان سے جو کچھ نیکی یا بدی صادر ہوتی ہے۔ اس کا فاعل درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ انسان کی مثال ایک تنکے کی سی ہے جسے ہوا حرکت دیتی رہتی ہے۔ یہ جبر کا عقیدہ اموی دورِ حکومت میں پیدا ہوا۔ بعض کا قول ہے کہ جہم بن صفوان[1] وہ پہلا شخص ہے جس نے علانیہ طور پر اس عقیدہ کا اظہار کیا۔ اس بنا پر اس فرقہ کو جہمیہ بھی کہا جاتا ہے اور جہم ہی نے سب سے پہلے قرآن کے مخلوق ہونے کا دعویٰ کیا تھا۔ اسی لئے امام احمد خلق قرآن کا عقیدہ رکھنے والوں کو جہمیہ کہا کرتے تھے۔

اس موقعہ پر یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ معتزلہ جہم کے اس قول کے جو انسانی افعال کے متعلق تھا سخت مخالف تھے۔

قدریہ اعتقادی فرقوں میں سے ایک فرقہ قدریہ بھی ہے۔ ان لوگوں کا اعتقاد یہ ہے کہ انسان اپنے افعال اختیاریہ کا خود

---

[1] ابو محمد جہم بن صفوان سمرقندی فرقہ جہمیہ کے پیشوا تھے۔ نصر بن سیار والیٔ خراسان (المتوفی ۱۲۸ھ) نے ۱۲۰ھ میں اسے قتل کر دیا تھا (لسان المیزان ص۱۴۲ ج ۲) نیز دیکھئے (المعارف لابن قتیبہ ص۱۲۱ و ابن اثیر ص۸۹ ج ۵) مترجم ۱۲

خالق ہے ۔ انہی لوگوں میں سے بعض کو تاریخ اسلامی میں معتزلہ کہا گیا۔ عباسی دورِ حکومت میں یہ لوگ فکر اسلامی پر بہت زیادہ اثر انداز ہوئے۔ اس لئے کہ یہی لوگ تھے جنہوں نے زنادقہ کے خلاف کمر باندھی تھی۔ ان کے اہم اصول پانچ ہیں۔

۱۔ **توحید** ۔ اس کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ اپنی ذات و صفات کے اعتبار سے واحد ہے ۔ اور مخلوق میں سے کوئی بھی اس کی کسی صفت میں شریک نہیں ہے۔ اسی لئے یہ لوگ رویت باری تعالیٰ کی نفی کرتے ہیں۔

۲۔ **العدل** ۔ یہ اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کی خصوصیت ہے۔ لہٰذا اس کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ لوگ اپنے افعال کے خود خالق ہوں۔ تاکہ اس کی طرف سے ثواب و عقاب کا اظہار ہو سکے اور انسان کو ہر لحاظ سے مکلف بنانا صحیح ہو۔

۳۔ **وعد و وعید** ۔ یہ ہے کہ اللہ نیکوکار کو اس کی جزائے خیر دے اور بدکار کو سزا دے ۔ لہٰذا مرتکب کبیرہ کو اللہ تعالیٰ اس کا گناہ نہیں بخشے گا۔

۴۔ مرتکب کبیرہ مومن و کافر کے مابین منزلت میں ہے اور اسے "فاسق مسلمان" بھی کہا جاتا ہے ۔ لیکن مومن نہیں کہا جا سکتا۔ ان کے خیال میں ایسا آدمی دائمی طور پر جہنم میں رہے گا۔

۵۔ **امر بالمعروف و نہی عن المنکر** : ان کا عقیدہ یہ ہے کہ دعوت اسلامی کی نشر و اشاعت اور گمراہوں کو ہدایت دینے کے لئے یہ دونوں چیزیں ہر مومن مسلمان پر فرض ہیں ۔ اور ہر شخص پر اس کی استطاعت کے مطابق یہ فریضہ عائد ہوتا ہے ۔ شمشیر زن تلوار سے اور زبان آور کو زبان سے یہ فرض ادا کرنا چاہیئے۔ اور خدا تعالیٰ ہی ہر کام میں رہنمائی کرنے والا ہے۔

الجزء الثانی

فقہ و آراء

امام احمدؒ کے آراء و افکار

۱ ـــــــ امام احمد بن حنبل ان لوگوں سے نہیں تھے جو مختلف قسم کے مِلَل و نِحَل فرقوں کے حالات و مجادلات کی دراست پر اکتفار کر لیتے ہیں۔ نہ وہ ان لوگوں سے تھے جو صرف دراساتِ عقلیہ ـــــــ جو کتاب و سنت کے کسی اصل پر مبنی نہیں ہوتے ـــــــ پر معتکف ہو جاتے ہیں۔ بلکہ وہ اپنے لئے ہر قسم کے جدل کو ناپسند کرتے تھے۔ کیونکہ جدل و پیکار کے غبار میں حقائق کے چہرے مستور ہو جاتے ہیں۔ اور خصومات بیانیہ کے معرکوں میں ان کی دمک ماند پڑ جاتی ہے۔ نیز اس لئے کہ علم حاصل کیا جاتا ہے طلب حقائق کے لئے اور ماثور ـــــــ کتاب و سنت ـــــــ کی دراست کے لئے، نہ یہ کہ کسی طور پر اسے غلبہ و تسلط اور جنگ و پیکار کا ذریعہ بنایا جاتے۔ اور اس سے جدل و مناظرات کے معرکے سر کئے جائیں۔ جیسے تلوار اُٹھا کر سپاہ میدان جنگ میں کُود پڑتی ہے۔ اس لئے کہ جس نے جدل کے ذریعہ علم دین حاصل کیا۔ گو یا اس نے اپنے دین کو خصومات کا ہدف اور طعن و اعتراض کا نشانہ بنا لیا۔ اور یہ ایسی چیز نہ تھی جس کی طرف امام احمد جیسے امام سنت دھیان دیتے۔

جب کہ امام احمد سنّت نبوی کی دراست کو اپنا شعار بنا چکے تھے اور علم دین اور فقہ دینی کو احادیث نبویہ سے حاصل کر رہے تھے۔ جس زمانہ میں کہ ان کے ارد گرد عقائد کے سلسلہ میں جدال و خصومات کے معرکے قائم ہو رہے تھے۔ خلافت خلفاء سابقین اور صحابہ کرام کے مابین مفاضلت ایسے مسائل زیر بحث تھے۔ اور اس سلسلہ میں معرکہ آرائیاں ہو رہی تھیں۔

امام احمد ان مسائل میں غور و خوض سے دامن بچا رہے تھے اور ان لوگوں سے الگ تھلگ تھے جو اس جدل و پیکار میں مساہم تھے۔ (کُلٌّ مُیَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَہٗ ـــــــ ع فکر ہر کس بقدر ہمت اوست) اور قوی عقلیہ بھی اسلامی عمل سر انجام دیتے ہیں۔ لیکن ان کا ثمرہ کبھی طیّب ہوتا ہے اور کبھی خبیث۔ اور یہ "اِثْمُھُمَا اَکْبَرُ مِنْ نَفْعِھِمَا" کا مصداق ہیں کہ ان کے شر کا پہلو خیر پر غالب ہوتا ہے۔ اور خیر اگر ہوتی بھی ہے تو نہ ہونے کے برابر۔

لیکن زمانہ اور اس کے انقلابات امام احمدؒ کو کب اس حالت پر چھوڑنے والے تھے، کہ وہ نزوعِ خیال، اضطرابِ فکر اور حربِ عقائد سے الگ رہ کر صرف علومِ دینیہ تک اپنی سرگرمیوں کو محدود رکھتے۔ بہرحال مختلف اسباب کی بنا پر وہ مجبور ہو گئے کہ اس جدال و پیکار میں سہیم بنیں۔ وہ اسباب کچھ تو ادبی اور معنوی قسم کے تھے۔ اور کچھ مادی، جن کا تعلق حکومتِ وقت سے تھا۔ کیونکہ مامونؔ نے فقہا اور محدثین کو مجبور کر دیا تھا کہ وہ طوعاً کرہاً "خلقِ قرآن" کا اقرار کریں۔ اس نے سمجھ رکھا تھا کہ بس یہی ایک مسئلہ مدارِ نجات ہے اور یہ کہ حاکمِ وقت کا فرض ہے کہ وہ لوگوں کو اس عقیدے کے ماننے پر مجبور کرے۔

امام احمدؒ نے مامونؔ اور اس کے بعد کے دونوں خلیفوں کی خواہش پوری نہ کی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ کو مصائب و آلام سے دوچار ہونا پڑا اور دورِ ابتلار میں ثابت قدمی کا مظاہرہ کر کے "امام اہل السنۃ" کا لقب حاصل کیا اور سلف صالح کے صحیح عقیدہ کی معرفت کے لئے مرجع انام بن گئے، اور لوگ حفاظتِ ایمان کی خاطر سلف کی رائے معلوم کرنے کے لئے دور دراز سے ان کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ چنانچہ حضرت امام احمدؒ سلف کا عقیدہ بغیر کسی جدال کے بیان کر دیتے۔ آپ اسی کے بیان پر ہی اکتفا نہ کرتے بلکہ خلاف سلف عقائد کا رد بھی کرتے اور فرماتے خلقِ قرآن کا عقیدہ بدعت ہے۔ اور اس کا انکار ضروری ہے۔

یہی وجہ تھی کہ عقائد میں بھی ان کے آرار و افکار نقل کئے گئے۔ جس طرح وہ اپنی فقہ میں سلفی تھے۔ اسی طرح عقائد میں بھی تمام تر سلفی تھے۔ فتنہ انگیزی اور ابتغاءِ تاویل کی خاطر متشابہات کی پیروی نہیں کرتے تھے۔ بلکہ جو کچھ قرآن اور سنتِ نبویہ صحیحہ میں آیا ہے۔ اسی پر ایمان رکھتے اور کہتے کہ

آمَنَّا بِهٖ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ج — ہم ان پر ایمان لائے یہ سب ہمارے پروردگار کی طرف سے ہیں (۳-۷)

صحابہ کرامؓ کے بارے میں ان کا مسلک

اکثر علمائے سنت کی طرح صحابہ کرام کے بارے میں ان کا مسلک یہ تھا کہ وہ انہیں ان کے درجات پر رکھتے تھے اور ان میں سے کسی پر طعن و تشنیع روا نہیں سمجھتے تھے۔ وہ ان پاکیزہ ہستیوں کے بارے میں کوئی لفظ کہنے سے ڈرتے تھے۔ جنہیں فضلِ صحبت کا شرف حاصل تھا۔ اور آنحضرت کے ہم جلیس اور آپؐ کی سیرت پاک سے اقتباسِ انوار کے ساتھ مختص تھے۔ اس بارے میں ان کا مسلک حضرات تابعین کا تھا۔ جو علومِ صحابہ کے وارث تھے۔ یہ لوگ سیاسی مناقشات میں حصہ نہیں لیتے تھے۔ اور نہ حکامِ وقت سے الجھتے تھے بلکہ حصولِ علم میں لگے رہتے تھے۔ عام اس سے کہ وہ اس وقت کے فرمانرواؤں کے نظامِ حکومت سے خوش ہوں یا ناخوش، چنانچہ ابن المسیبؒ، حسن بصریؒ وغیرہما ان تابعین سے تھے جو اموی حکومت سے ناخوش تھے۔ لیکن نہ کبھی حلقۂ اطاعت سے باہر قدم رکھا، اور نہ جماعت

سے الگ ہوئے۔ اپنی توجہات کو علم اور عامۃ الناس کی ہدایت پر مرکوز رکھا۔

حضرت امام احمد بھی اسی مسلک پر چلے۔ چنانچہ انہوں نے نہ کبھی سیاست میں دخل دیا، نہ لوگوں کو خروج و بغاوت پر ابھارا بلکہ خروج کی ہمیشہ مخالفت کی۔ لیکن صحابہ کرام کی باہمی فضیلت کا مسئلہ ہر مقام اور ہر بزم میں موضوع سخن بنا ہوا تھا۔ یہاں تک کہ مامون کی مجلسوں میں بھی اس پر مناظرے ہوتے تھے اور اس نے جملہ صحابہ کرام پر تفضیل علیؓ کا اعلان کر دیا تھا۔ وہ اس بات کے منوانے پر اصرار کرتا اور جو شخص انکار کرتا اس سے بحث و مباحثہ کرتا تھا۔ بلکہ اس نے اپنے اس شیعی جذبہ کو پورا کرنے کے لئے عملی اقدام بھی کیا کہ اپنے بعد جسے اپنا جانشین نامزد کیا وہ یکے از اولاد علیؓ تھا۔ لیکن مامون کی زندگی ہی میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد شاید وہ اپنے اس مسلک سے رجوع کر چکا تھا کہ اپنے بعد اُس نے اپنے بھائی معتصم کو نامزد کیا۔

ان حالات میں امام احمد سے — کیونکہ ان کی حیثیت امام فی الحدیث کی تھی — خاص طور اس مسئلہ کے متعلق دریافت کیا جاتا اور ان سے اس بارے میں مسلکِ سلف کی وضاحت طلب کی جاتی تھی۔ چنانچہ انہوں نے صحابہ کرام کے منازل و مراتب کی وضاحت کی اور ساتھ ہی مختصر طور پر ولایت و خلافت کے طریقوں پر روشنی ڈالی۔ نیز وجوبِ طاعت پر اپنے خیالات کا اظہار کیا اور خلفاء کے خلاف بغاوت کے عدم جواز پر دلائل پیش کئے اور بغاوت و خروج کے مفاسد و فتن لوگوں کے سامنے رکھے۔ لہٰذا اب ہم عقائد و مسائل سیاسیہ کے متعلق مختصر طور پر ان کے آراء و افکار کو بیان کرتے ہیں۔

بعض عقائد کے متعلق امام احمد کی آراء

اس زمانہ میں ایسے مسائل بھی پیدا ہوئے جو اسلامی عقائد سے تعلق رکھتے تھے۔ جنہیں بڑے بڑے اسلامی فرقے پیدا کرتے اور عامۃ الناس میں ان کو نشر کرتے تھے۔ لیکن عوام دینی مسائل میں فقہاء اور محدثین پر اعتماد کرتے تھے اور دوسروں سے اپنی مشکلات کا حل طلب نہیں کرتے تھے۔ ان مسائل میں سے خاص طور پر قابل ذکر یہ ہیں:۔

۱۔ ایمان کی حقیقت ۲۔ مسئلہ قضاء و قدر اور افعالِ انسانی نیز ارادہ الٰہی اور انسانی ارادہ کا باہم تعلق ۳۔ گناہ اور ایمان پر ان کا اثر، نیز اہل قبلہ سے گناہ کبیرہ کا مرتکب جنت میں داخل ہو گا یا دائمی جہنمی ہو گا؟ ۴۔ مسئلہ صفاتِ الٰہی اور اس کے متعلقہ مسائل جو امام احمد کے زمانہ میں ابھرے جن میں سے سب سے بڑا مسئلہ خلق قرآن کا ہے ۵۔ مسئلہ رؤیت باری تعالیٰ۔ یہ بھی در اصل مسئلہ صفات کے ذیلی مسائل سے ہے۔ اب ہم ان پنجگانہ مسائل کی مختصر تفصیل اور ان کے متعلق امام احمد کی رائے پیش کرتے ہیں

۱۔ ایمان

ہم اس مسئلہ کا بیان کرنا اس لئے بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ حقیقتِ ایمان کا مسئلہ ان مسائل سے ہے جو اس دور میں

موضوع بحث بنے اور اس پر متعدد فرقے پیدا ہو گئے۔ جہمیہ کا اعتقاد یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہے اور اس کے ساتھ عمل کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ انہوں نے یہ بھی صراحت نہیں کی کہ معرفت کے ساتھ اذعان بھی ضروری ہے یا نہیں۔ معتزلہ کے نزدیک اعمال جزءِ ایمان ہیں۔ گناہ کبیرہ کا مرتکب، خواہ وحدانیت باریتعالیٰ کا عقیدہ رکھتا ہو، اور اس بات کی شہادت دیتا ہو کہ محمدؐ خدا کے رسول ہیں، مومن نہیں ہو سکتا لیکن وہ کافر بھی نہیں ہوتا بلکہ اس کی منزلت ان دونوں کے بین بین ہے۔ خوارج کا خیال ہے کہ عمل جزءِ ایمان ہے اور معاصی کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے......

ضروری تھا کہ فقہاء اور محدثین اپنے اصول کے مطابق اس مسئلہ پر گفتگو کرتے اور عقلِ مجرد پر اعتماد کی بجائے کتاب و سنت کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور کرتے۔ ان کے خیالات ایک دوسرے سے قدرے مختلف ہیں گو یہ اختلاف زیادہ دور کا اختلاف نہیں ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایمان اعتقادِ جازم اور اذعان کا نام ہے اور اس کی ظاہری علامت یہ ہے کہ انسان شہادتین کا اقرار کرے امام ابوحنیفہ کے نزدیک عمل جزءِ ایمان نہیں ہے بلکہ ایمان صرف حقیقت اذعانی کا نام ہے جو بجائے خود کامل ہوتی ہے۔ لہٰذا ایمان زیادتی قبول نہیں کرتا۔ حضرت ابوبکرؓ کا ایمان بھی ویسا ہی ہے جیسا تمام مسلمانوں کا۔ حضرت ابوبکر کو دوسرے مسلمانوں پر عمل کی بنا پر فضیلت حاصل ہے اور یہ کہ رسول اللہ نے عشرہ مبشرہ کی طرح انہیں جنت کی خوشخبری دی۔ لہٰذا مسلمانوں کے مراتب میں باہمی تفاوت صرف عمل میں احکامِ الٰہی کی تعمیل اور اجتناب عن النواہی کی بنا پر رہ گیا ہے[۵]۔

امام مالک کے نزدیک بھی ایمان تصدیق و اذعان کا نام ہے۔ لیکن اس میں زیادتی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ قرآن نے تصریح کی ہے کہ بعض مومنوں کے ایمان میں اضافہ ہوتا ہے، اور کبھی وہ اس میں کمی کی بھی صراحت کر دیتے تھے لیکن جب انہوں نے دیکھا کہ قرآن میں صرف زیادتی ایمان کا ذکر ہے اور نقصان کا ذکر نہیں ہے تو وہ کمی کی صراحت کرنے سے رک گئے

امام احمد بن حنبل نے متعدد مواقع پر ثابت کیا ہے کہ ایمان قول و عمل کا نام ہے اور اس میں کمی زیادتی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ کتاب "المناقب" لابن الجوزی میں ہے کہ امام احمد فرماتے ہیں:۔

"ایمان قول و عمل کا نام ہے اور اس میں کمی بیشی بھی ہو سکتی ہے۔ نیکوکاری تمام تر ایمان ہے۔ اور معاصی سے ایمان میں نقص آ جاتا ہے" نیز فرمایا کرتے تھے:۔

جو مومن اہل سنت والجماعت سے ہے اس کی صفت یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے "وحدہٗ لاشریک لہٗ" ہونے کا اقرار

کرے نیز یہ اقرار کرے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بندے اور رسول ہیں اور دوسرے انبیاء اور رسل جو کچھ لائے ہیں اس کے برحق ہونے کا اقرار کرے اور جو کچھ اس کی زبان سے ظاہر ہو دل بھی اس سے ہم آہنگ ہو اور اسے اپنے ایمان میں شک و شبہ نہ ہو۔[1]

ایک دوسرے موقع پر امام احمد فرماتے ہیں :-

ایمان قول و عمل کا نام ہے اور اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔ نیکی کرنے سے اس میں زیادتی ہوتی ہے اور برائی کرنے سے اس میں نقص آجاتا ہے۔ ایسی صورت میں انسان درجۂ ایمان سے اُتر کر درجۂ اسلام میں آجاتا ہے۔ اس کے بعد اگر توبہ کر لے تو پھر درجۂ ایمان کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ آدمی اسلام سے صرف اسی وقت خارج ہوتا ہے۔ جب وہ خدائے عظیم کے ساتھ شرک کرے، یا فرائض الٰہی میں سے کسی فریضہ کا منکر ہو کر اسے چھوڑ دے۔ لیکن اگر یہ ترک سستی اور غفلت کی وجہ سے ہو تو یہ خدا کی مرضی ہے، کہ چاہے عذاب دے اور چاہے تو معاف کر دے[2]

امام احمد کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حقائق تین ہیں :-

۱۔ ایمان۔ ۲۔ اسلام۔ ۳۔ کفر۔ اور اسلام ایمان و کفر کے درمیان کی ایک چیز ہے۔ اور اس میں اشارہ ہے کہ ایمان کے ساتھ عصیان جمع نہیں ہو سکتا۔ اور یہ کہ اگر کوئی شخص معصیت کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ مسلم تو رہتا ہے لیکن مومن نہیں رہتا۔ اس مرحلہ پر ہم امام احمد کو معتزلہ کے قریب محسوس کرتے ہیں۔ لیکن فوراً ہی ہم دونوں میں بُعد پاتے ہیں اس لئے کہ معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص گنہگار ہو کر مرے وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ اور امام احمد ایسے شخص کا معاملہ خدا کے سپرد کرتے ہیں کہ چاہے تو معاف کر دے اور چاہے عذاب دے۔ اس فرق نے معتزلہ اور امام احمد کے درمیان ایک دیوار قائم کر دی ہے۔ امام احمد کے اس عقیدہ کی بنیاد نصوص پر ہے اور کسی چیز پر نہیں ہے۔ وہ نصوص کی روشنی میں چلتے ہیں اور جہاں وہ روشنی ختم ہو جائے وہاں رک جاتے ہیں۔

۲۔ مرتکب کبیرہ کا حکم جو شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو اس کا حشر کیا ہو گا؟ یہ مسئلہ محل نظر و فکر ہے اور علماء کے اس میں مختلف اقوال ہیں۔ چنانچہ جو شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو خوارج اسے کافر قرار دیتے ہیں۔ تابعین میں سے حسن بصری اسے منافق کہتے ہیں۔ معتزلہ اسے ایمان و کفر کے مابین منزلہ پر اُتارتے ہیں، کبھی اسے مسلمان بھی کہہ دیتے ہیں اور ان کے نزدیک وہ دائمی جہنمی ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اسے مومن تو کہتے ہیں لیکن اس کا معاملہ خدا کو سونپ دیتے ہیں، خدا چاہے تو اسے بخش دے اور چاہے سزا دے۔

---

[1] المناقب صد ۱۶۵ [2] المناقب لابن الجوزی صد ۱۶۸

مرجئہ کا مذہب یہ ہے کہ :۔

"ایمان کی موجودگی میں معصیت کچھ ضرر رساں نہیں ہے۔ جیسا کہ کفر کے ساتھ کوئی عمل طاعت نفع بخش نہیں ہوتا۔ خدا کی رحمت وسیع ہے اور اس نے ہر چیز کو اپنی وسعت میں لے لیا ہے۔

اس طرح مرجئہ نے فجار اور اہل معصیت کے لئے گناہوں کا دروازہ چوپٹ کھول دیا ہے۔ شہرستانی کہتے ہیں[1] کہ مرجئہ کا ایک گروہ مرجئہ اہل السنتہ کا ہے اور ان کی رائے اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ رحمہم اللہ کی ہے کہ گنہگار کا معاملہ اللہ تعالےٰ کے سپرد ہے اگر چاہے تو اسے عذاب کرے اور چاہے تو اسے معاف کر دے۔

امام احمدؒ کا مسلک اس بارے میں فقہاء سابقین کا ہے وہ ان کے راستے سے ذرہ بھر بھی منحرف نہیں ہیں۔ اس بارے میں ان سے بہت سی نصوص منقول ہیں۔ چنانچہ وہ مومن کا وصف بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

کسی کے بارے میں جو باتیں اسے معلوم نہیں ہوتیں، ان کو وہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیتا ہے اور گنہگاروں کے متعلق یہ عقیدہ نہیں رکھتا کہ وہ ضرور ہی اللہ کے عذاب سے بچ جائیں گے۔ اسے یہ یقین ہے کہ ہر چیز خواہ خیر ہو یا شر قضائے الٰہی سے ہے۔ وہ امت محمدی سے نیکوکار کے لئے اچھی امید رکھتا ہے اور گنہگاروں کے متعلق ڈرتا رہتا ہے۔ نہ کسی کو نیکی کی وجہ سے جنتی قرار دیتا ہے اور نہ گناہ کی وجہ سے اسے دوزخی کہتا ہے بلکہ اس کا معاملہ اللہ تعالےٰ کے ہاتھ میں ہے کہ اپنی مخلوق کو جہاں چاہے بھیج دے[1]

اور دوسرے موقعہ پر فرماتے ہیں :۔

اہل قبلہ میں سے کسی کے عمل کو پیش نظر رکھ کر ہم اس کے دوزخی یا جنتی ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتے۔ ہم نیکوکار کے لئے بھلائی کی امید رکھتے ہیں اور گنہگار کے بارے میں خدا سے خائف ہیں اور اس کے لئے رحمت الٰہی کے امیدوار ہیں۔ جو شخص خدا سے اس حالت میں ملے کہ اس سے جو گناہ صادر ہوا ہو اس سے توبہ کر چکا ہو اور اس پر مصر نہ ہو تو بلاشبہ خدا تعالیٰ اس کی توبہ قبول فرمائے گا۔ کیونکہ خدا اپنے بندوں کی توبہ قبول فرماتا ہے اور ان کی غلطیاں معاف کر دیتا ہے۔ اور جو شخص اس حالت میں اپنے رب سے ملے کہ اس دنیا میں اس پر حد جاری ہو چکی ہو اور اپنے کئے کی سزا پا چکا ہو تو اب اس کا معاملہ خدا کے ہاتھ میں ہے

---

[1] المناقب لابن الجوزی صہ ۱۶۵

چاہے تو اسے عذاب کرے اور چاہے تو اسے بخش دے[۱]

نیز دستور الایمان میں امام صاحب فرماتے ہیں:۔

اہلِ ایمان میں سے کوئی شخص کافر نہیں ہو سکتا خواہ اس نے کبائر ہی کا کیوں نہ ارتکاب کیا ہو[۲]

امام احمد صرف یہی نہیں کہتے بلکہ معتزلہ کے اس عقیدہ پر کہ مرتکب کبیرہ کافر ہوتا ہے۔ انہیں ملامت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

اہلِ علم اس امر پر متفق ہیں کہ معتزلہ گناہ کے مرتکب کو کافر کہتے ہیں۔ اگر کوئی معتزلی یہ کہتا ہے تو اس کے خیال میں حضرت آدم بھی کافر تھے، اور حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے اپنے باپ کے سامنے جب جھوٹ بولا تو وہ بھی کافر ہو گئے اور معتزلہ اس بات پر متفق ہیں کہ جس نے حبہ بھر بھی چوری کی تو وہ جہنمی ہو گا، اس کی بیوی اس پر حرام ہو گئی اور اگر وہ حج کر چکا ہے تو توبہ کے بعد دوسرا حج کرے۔ کیونکہ پہلا حج رائگاں گیا۔[۳]

اس موقع پر امام احمد اور معتزلہ کے مسلک کے مابین موازنہ مقصود نہیں ہے کیونکہ یہ بحث ہم کسی دوسرے موقع پر کر چکے ہیں[۴]۔ اس رائے کی جو بھی قیمت ہو امام احمد کے مذکورہ کلام سے بلاشبہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی اہلِ قبلہ کو معصیت کی وجہ سے دائمی جہنمی قرار نہیں دیتے بلکہ اس کا معاملہ خدا کے سپرد کرتے ہیں۔ اگر چاہے تو اسے معاف کر دے اور عفو اس کی رحمت کا تقاضا ہے۔ اور اگر چاہے تو سزا دے دے۔

لیکن اس کے ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ وہ تارک صلوٰۃ کو کافر قرار دیتے ہیں۔ گویا دوسرے گناہوں سے اس گناہ کو مستثنیٰ قرار دے کر اس کے تارک کو کافر کہتے ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

اعمال میں سے کوئی عمل ایسا نہیں ہے جس کے ترک پر کفر عائد ہوتا ہو۔ سوا ترک صلوٰۃ کے، کہ جس نے نماز چھوڑ دی وہ کافر ہے اور اللہ نے اس کے قتل کو حلال قرار دیا ہے[۵]

---

[۱] المناقب ص۱۶۴ ۔ [۲] المناقب ص۱۶۰ [۳] المناقب ص۱۶۸

[۴] ملاحظہ ہو ہماری کتاب "ابو حنیفہ" بحث معتزلہ ۱۲

[۵] المناقب ص۱۶۳

بظاہر یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ امام صاحب نے نماز ہی کو اس مزین کیا تھا کیوں مختص کیا ہے۔
ابن جوزی نے ان سے یہ قول نقل تو کیا ہے لیکن اس کی سند بیان نہیں کی۔ شاید حضرت امام صاحب کی مراد ترکِ صلوٰۃ سے ترک استمراری ہو جو مشعر جحود (انکار) ہے۔ اور چوار کان دینیہ میں سے کسی ثابت شدہ رکن کو از روئے جحود ترک کر دے وہ بہ اجماع امت کافر ہے۔ کیونکہ اس نے پیغمبر کی لائی ہوئی شریعت کا انکار کیا

لیکن اگر ہم اس نقل شدہ نص کو اس کے عموم پر ہی رہنے دیں تو دوسرے اعمال سے نماز کے اس حکم کے ساتھ اختصاص کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ نماز تو ہر ایک عاقل بالغ پر فرض ہے۔ جو کسی حالت میں ساقط نہیں ہو سکتی۔ اور پھر نماز اعمال جوارح سے ہے۔ صبح و شام ظہر عصر اور عشا پانچ اوقات ادا کی جاتی ہے۔ اس لئے یہ شعائر اسلام سے ہوگی اور شعار بھی وہ جسے بہ اعلان بجالانا ضروری ہو تو اس کی حیثیت مسلم و کافر کے مابین علامتِ امتیاز کی ہوگی۔ چنانچہ جو شخص مسجد میں جاکر نماز ادا نہیں کرے گا اور اسے معمولی بات سمجھے گا تو امام احمد کے نزدیک وہ مسلمان نہیں ہے۔ امام احمد کے اس نظریہ کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ردّۃ کے زمانے میں کسی آبادی میں اذان کا ہونا دیاں کے مرتدین کی علامت توبہ سمجھی جاتی تھی تو اذان کا نہ ہونا امارتِ کفر ہوگا اور اذان نماز کی طرف دعوت کا نام ہے تو معلوم ہوا کہ نماز بھی اسلام کا مظہر ہے اور جب کوئی اور علامت نہ ہو تو اسی کو اسلام کا عنوان قرار دیا جائے گا۔

ہم نے امام احمد کے قول کی یہ توجیہ پیش کی ہے اگرچہ یہ قول بذات خود کچھ عجیب سا ہے۔

۳۔ مسئلہ قضاء و قدر اور افعالِ انسانی

امام احمد کی زندگی کا سب سے نمایاں پہلو یہ ہے کہ انہوں نے حکمِ الٰہی کے سامنے تفویضِ مطلق اور قدرتِ الٰہی کے سامنے خشوع کامل اختیار کئے رکھا اور اپنا ہر معاملہ خدا کو سونپ دیا۔ لیکن اس کے ساتھ وہ پیش آمدہ معاملات سرانجام دینے کے لئے سلسلۂ اسباب سے بھی فائدہ اُٹھاتے تھے اور ان لوگوں کی طرح محض تمناؤں کے سہارے پر زندگی بسر نہیں کرتے تھے جو کام کاج چھوڑ کر توکل بن کر بیٹھ جاتے ہیں۔ بلکہ امام احمد عمل کرتے اور اس کے بعد خدا پر توکل کرتے تھے۔ اللہ کی قدرت اور قضاء و قدر پر ایمان رکھتے تھے۔

قضاء و قدر اور اس کے خیر و شر پر ایمان مطلق کے بارے میں امام احمد سے بہ کثرت اقوال منقول ہیں۔ اور تقدیر پر ایمان مطلق سے مراد ایسا ایمان ہے جو دل کی گہرائیوں میں اپنے انتہائی اثرات کے ساتھ متمکن ہو لیکن انسان میں بے عملی کا موجب نہ ہو

چنانچہ مناقب ابن الجوزی میں ان کا قول منقول ہے :۔

"تابعین، ائمہ مسلمین اور فقہاء امصار میں سے ستر نفوس کا اس پر اجماع ہے کہ رسول اللہ کا جس سنت پر انتقال ہوا اس میں سب سے اول اور اہم چیز رضاء بقضاء اللہ تھی یعنی امر خداوندی کے سامنے سر تسلیم خم کر دینا اور اس کے حکم کے تحت صبر و شکر بجا لانا، اوامر الٰہی کو بجا لانا اور اس کے منہیات سے رک جانا، عمل خالص رضاء الٰہی کے لئے کرنا، قدر اور اس کے خیر و شر پر ایمان رکھنا اور دین کے معاملہ میں بحث وجدال اور خصومات کو ترک کر دینا[1]۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد تقدیر اور اس کے خیر و شر پر ایمان رکھتے تھے اور تمام امور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے سپرد کرتے تھے۔ نیز یہ کہ اس مسئلہ میں وہ مراء، جدال اور خصومات کو صحیح نہیں سمجھتے تھے۔ ویسے تو امام احمد کی حالت یہ تھی کہ وہ دین کے کسی مسئلہ میں جدال و خصومات کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن مسئلہ تقدیر میں تو خاص کر بحث و جدال انہیں سخت ناپسند تھا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں بحث و جدال سے انسان کسی خاص نتیجہ تک نہیں پہنچ سکتا۔ بلکہ جتنی زیادہ بحث کرے گا اتنی ہی اس میں پیچیدگی بڑھے گی۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ اس مسئلہ میں فرماتے ہیں :۔

"لوگوں کے لئے اس مسئلہ کا فہم نہایت دشوار ہے اور یہ ایسا مقفل مسئلہ ہے جس کی چابی گم ہو چکی ہے اگر وہ کنجی مل جاتے تو اس کے مافیہا کا علم ہو سکتا ہے۔ اور اس قفل کو صرف وہی کھول سکتا ہے جو مخبر من اللہ ہو اور دلیل و برہان سے اس کا حل کرے[2]۔"

اور اس مسئلہ میں مناقشہ کرنے والوں سے فرماتے :۔

"تم نہیں جانتے کہ سورج کو دیکھنے والا اس کی شعاع کو دیکھتا ہے اور جتنا زیادہ دیکھے گا اتنی ہی اس کی حیرت بڑھے گی۔"

جب امام ابو حنیفہؒ جیسے صاحب نظر متکلم کی حیرانی کا یہ عالم ہے اور مسئلہ تقدیر پر بحث و جدال کو مزید حیرت اور تعقید کا موجب بتاتے ہیں تو امام احمد جیسے انسان کو جو سلف صالح کا نمونہ تھے بالاولیٰ یہ مسلک اختیار کرنا چاہیئے تھا۔ جو کہ منہاج سلف کو چھوڑنا کسی حالت میں پسند نہیں کرتے تھے اور ان کے نزدیک مسئلہ تقدیر میں دلیل بازی اور مناقشہ خلاف سنت تھا۔

---

[1] المناقب ص ۱۶۹ - [2] ص ۵

اسی لئے فرماتے ہیں:۔

سنت لازمہ جس کی ایک جزئی کا انکار کرنا اور اس پر ایمان نہ لانا انسان کو اہل السنۃ سے خارج کر دیتا ہے،

یہ ہے کہ انسان تقدیر اور اس کے خیر و شر پر ایمان لائے اور جو احادیث اس سلسلہ میں آئی ہیں ان کی اِنَّ و لِمَ

سے بحث کئے بغیر ان پر ایمان لائے اور دل سے ان کی تصدیق کرے۔

امام احمد تقدیر اور اس کے خیر و شر پر ایمان رکھتے ہوئے یہ بھی ثابت کرتے تھے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے اور وہی ہر چیز کو مقدر کرتا ہے۔ انسان جو کچھ بھی کرتا ہے وہ قدرت اور ارادہ الٰہی کے ساتھ کرتا ہے۔ اس طرح امام احمد کا مسلک فرقہ قدریہ کے خلاف ہو جاتا ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان جو کچھ کرتا ہے وہ اپنی قدرت سے کرتا ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کو کچھ دخل نہیں ہوتا۔ اور نہ اللہ تعالیٰ معصیت اور گناہ کا ارادہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس کا ارادہ تو وہی ہے جس کا وہ حکم دیتا ہے اور جس چیز سے منع کرتا ہے اس کا حکم نہیں دے سکتا۔ کیونکہ قدریہ کے نزدیک ارادہ اور امر باہم متلازم ہیں ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر نہیں پایا جا سکتا۔

امام احمد اس مسلک کے مخالف تھے ان کا مسلک وہی تھا جو جمہور مسلمین اور فقہاء کا ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے ارادہ کے بغیر کوئی چیز عالم کون میں واقع نہیں ہو سکتی۔ بلکہ ہر چیز اس کی قدرت اور ارادہ سے واقع ہوتی ہے۔ اسی لئے وہ اس مسئلہ میں قدریہ کی مذمت فرمایا کرتے تھے۔ ایک مرتبہ ان کے صاحبزادے نے دریافت کیا:۔

کیا کسی قدری کے پیچھے نماز پڑھی جا سکتی ہے؟"

آپ نے فرمایا:۔

"ایک قدری کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اعمال عباد سے اس وقت تک واقف نہیں ہوتا جب تک اسے کر نہیں لیتا۔ لہٰذا کسی قدری کے پیچھے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے[1]۔"

امام احمد اگرچہ قدریہ کی مذمت کرتے تھے ان کے مسلک کو ناپسند کرتے تھے۔ لیکن ان سے مجادلہ و مناقشہ نہیں کرتے تھے اور نہ اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ ان کے مسلک کے خلاف عقلی دلائل قائم کریں۔ کیونکہ ان کا خیال یہ تھا کہ جو چیز کتاب و سنت سے ثابت ہو اس پر کوئی دوسری دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ تقدیر اور اس کے خیر و شر پر ایمان لانا از روئے سنت واجب ہے پس جو چیز اس کے

---

[1] المناقب صہ ۱۵۹

خلاف ہو وہ باطل ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ ان امور کی تفصیل پر غور وخوض کرنا منجملہ بدعات کے ہے۔ جن کا آغاز علمائے کلام نے کیا تھا۔ ہاں اگر کوئی چیز کتاب وسنت سے صراحت کے ساتھ ثابت ہو جائے تو اسے بدعت نہیں کہہ سکتے۔ اسی لئے وہ فرمایا کرتے تھے ——— جیسا کہ انہوں نے اپنے بعض شاگردوں کو تحریر فرمایا تھا ——— میں متکلم نہیں ہوں اور نہ ان امور میں سے کسی امر میں بحث جائز سمجھتا ہوں۔ ہاں جو چیز کتاب وسنت یا صحابہ کرام سے ثابت ہوگی اس کا قائل ہو جاؤں گا اور جو چیز اس کے علاوہ ہے اس میں بحث کرنا غیر محمود ہے[1]

۴۔ صفات الٰہی اور مسئلہ خلق قرآن

صفات الٰہی کے بارے میں امام احمدؒ کا مسلک یہ تھا کہ جن صفات کا قرآن وحدیث میں ذکر پایا جاتا ہے وہ صحیح ہیں اور جو صفات نصوص سے ثابت ہیں۔ ان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف مانتے اور اس بارے میں نصوص کو چھوڑ کر دوسرے وسائل استدلال کی طرف تجاوز نہ کرتے تھے۔ چنانچہ وہ اعتقاد رکھتے تھے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ سمیعٌ ہے۔ بصیرٌ ہے متکلم ہے، قادر ہے۔ علیمٌ ہے خبیرٌ ہے حکیم ہے، عزیز ہے اور اس کی مثل کوئی چیز نہیں ہے۔ ان کے صاحبزادے عبداللہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، کہ احادیث صفات کے بارے میں انہوں نے فرمایا:۔

"یہ وہ حدیثیں ہیں جن کی ہم اسی طرح روایت کرتے ہیں جس طرح وہ وارد ہوتی ہیں۔"

حضرت امام صاحب ان صفات کی کنہ اور حقیقت سے بحث نہیں کرتے تھے اور ان کی اس تاویل کو جو سنت سے ثابت نہ ہو خلاف سنت خیال کرتے تھے۔ ان کی رائے تھی کہ متشابہات کی پیروی کرنا دین میں فتنہ انگیزی اور ایک طرح کی بدعت ہے۔ اسی لئے اہل سنت سے مومن کی صفت میں کہتے ہیں کہ ان باتوں کو جو اس سے غائب ہیں اللہ کو سونپ دینا مومن کی صفت ہے۔ مثلاً احادیث میں آنحضرت سے مروی ہے کہ اہل جنت اپنے پروردگار کو دیکھیں گے" تو مومن کو چاہیئے کہ اس کی تصدیق کرے اور ان کے مقابلہ میں مثالیں بیان نہ کرے[2]

امام احمدؒ کا یہ ایمان تھا کہ جس طرح اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ قدیم ہے کہ اس سے پہلے کوئی نہ تھا۔ اسی طرح اس کی صفات بھی قدیم ہیں۔ اور منجملہ صفات کے صفتِ کلام بھی ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک مسئلہ خلق قرآن بھی اس کی صفت کلام کی فرع تھی۔ اس مسئلہ کے سبب امام احمد پر جو مصائب نازل

---

[1] المناقب صد ۱۵۶

[2] بحوالہ کتاب سابق

ہوئے۔ ان کی تفصیل تو گزشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔ لیکن اس نظریہ کی پوری طرح تحقیق و تدقیق کو ہم نے اس مقام پر اٹھا رکھا تھا۔ دورِ ابتلاء سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ امام احمد "القرآن مخلوق" کا کلمہ اپنی زبان سے نہیں کہتے تھے۔ اگر یہ کلمہ وہ کہہ دیتے تو ان پر وہ مصائب نازل نہ ہوتے جن سے وہ دوچار ہوئے لیکن سوال یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دراصل امام احمد کی رائے کیا تھی؟ کیا ان کا خیال یہ تھا کہ قرآن جو پڑھا جاتا ہے یا مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور جس کی قاری تلاوت کرتا ہے اور اس کے حروف مصاحف میں لکھے ہوئے ہیں، صفت کلام کے قدیم ہونے کی وجہ سے وہ بھی قدیم ہے؟ یا وہ "القرآن مخلوق" اس لئے نہیں کہتے تھے کہ ایسا کہنا بدعت ہے؟

اس سلسلہ میں امام احمد سے جو روایات ہم تک پہنچی ہیں وہ مختلف نوعیت کی ہیں۔ اور اس مسئلہ میں ان کی رائے پر بحث کرنے سے قبل ہم یہ بات واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ قرآن بلحاظ قرأت کے محدث ہے قدیم نہیں ہے۔ پس جو شخص کہتا ہے کہ قرآن بمعنی تلاوت مخلوق یعنی محدث ہے تو کچھ شبہ نہیں کہ اس کا یہ قول درست ہے۔ اس لئے کہ قرأت قاری کا وصف ہے نہ کہ خدا تعالیٰ کا، اور قرآن بمعنی قرأت کا اطلاق خود قرآن کریم میں وارد ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

وَقُرْآنَ الْفَجْرِ اِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا۔ اور صبح کو قرآن پڑھا کرو۔ کیونکہ صبح کے وقت قرآن کا پڑھنا موجب حضور (ملائکہ) ہے۔ (۱۷-۷۸)

یہاں قرآن الفجر سے مراد وقت فجر کی تلاوت ہے اور یہ ایک ایسی بدیہی چیز ہے کہ اس پر نظر دقیق یا بحث عمیق کی ضرورت ہی نہیں لیکن اس کی بداہت کے باوجود ابن قتیبہ حکایت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ کچھ لوگ قرأت قرآن کو بھی قدیم کہتے ہیں، پھر ان کے قول کی توجیہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:۔

"جو شخص یہ کہتا ہے کہ قرأت بھی غیر مخلوق ہے وہ گویا یہ کہتا ہے کہ انسان کے اعمال غیر مخلوق ہیں"[1]

اور کوئی شخص یہ کیسے کہہ سکتا ہے کہ انسان کے اعمال غیر مخلوق ہیں! جبکہ انسان خود ہی مخلوق ہے تو لامحالہ ان کے افعال بھی غیر مخلوق ہوں گے۔ لہٰذا یہ بات حکایت و روایت اور نظر و فکر کی مستحق نہیں ہے۔

یہ حکایت جو ہم نے اوپر بیان کی ہے اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ امام احمد کے زمانے میں لوگ کس قدر حیرت و گمراہی میں پڑے ہوئے تھے۔ یہاں تک کہ محسوسات تک میں بھی وہ غلطیاں کر رہے تھے اور پھر یہ حیرت و گمراہی اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ قرأت کو بھی

---

[1] اختلاف اللفظ لابن قتیبہ صـ۵۲

مخلوق کہنے سے رک جاتے تھے محض اس لئے کہ ایسا کہنا بدعت ہے اور از صحیح کی رو سے ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی دوزخ میں لے جانے والی ہے۔

اس سے خیال کیا جا سکتا ہے کہ جب قرأتِ قرآن کے سلسلہ میں اختلاف اس حال کو پہنچ چکا تھا تو خدا کے بارے میں اختلاف کی صورتِ حال کیا ہوگی؟

بحث کے دو رُخ

قرآن پاک پر دو حیثیتوں سے بحث اور غور و فکر کرنا چاہیئے:۔

۱۔ ایک اس کے مصدر کے لحاظ سے یعنی بایں طور کہ اللہ تبارک و تعالیٰ صفت کلام سے متصف ہے اور قدیم ذات کے باعث اس کی صفت کلام بھی قدیم ہے کیونکہ خدا تعالیٰ ان صفات سے متصف نہیں ہو سکتا جن سے کہ حادث چیزیں متصف ہوتی ہیں۔

تعالى الله عن ذالك علوًا كبيرًا ۔

۲۔ دوسرے اس کے حروف کے لحاظ سے اس پر غور و فکر کیا جائے۔ وہ حروف جن سے کہ کلمات ترکیب پاتے ہیں اور وہ معانی جن پر یہ کلمات دلالت کرتے ہیں اور وہ مفہوم جو ان عبارات سے حاصل ہوتا ہے پس یہی اصل نقطۂ بحث ہے اور اسی کے متعلق ہمیں معلوم کرنا ہے کہ امام احمد کی رائے اس بارے میں کیا تھی؟

اصلی نقطۂ بحث اور امام احمد کی رائے

ایک فریق تو یہ کہتا ہے کہ امام احمد اس بارے میں متوقف تھے اور ان کا خیال یہ تھا کہ اس معاملہ پر سرے سے غور و خوض کرنا ہی بدعت ہے اور سکوت اختیار کرنا واجب ہے اور جو لوگ ان مسائل کو ابھارتے ہیں ان کے ساتھ اس بحث میں حصہ لینا درست نہیں ہے۔ یہ لوگ اس کی تائید کے لئے امام احمد سے متعدد عبارات نقل کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں غور و خوض سے رک جانا چاہیئے تاکہ اہل بدعت کی طرح انسان گمراہی میں مبتلا نہ ہو جائے۔ مثلاً مامون نے جب ان سے اس مسئلہ میں بحث و مباحثہ کرنا چاہا تو انہوں نے جو کچھ جواب میں فرمایا اسے وہ از خود روایت کرتے ہیں:۔

"میں بیٹھ گیا اور میری حالت یہ تھی کہ بھاری زنجیروں میں جکڑا ہوا تھا۔ تھوڑی دیر کے بعد میں نے کہا:۔

اجازت ہو تو کچھ کہوں؟

جواب:۔

ہاں کہئے کیا کہنا چاہتے ہو؟

میں :-

رسول اللہ صلی اللہ نے لوگوں کو کس بات کی طرف دعوت دی تھی۔

جواب :-

اس بات کی شہادت دینے کے لئے کہ اللہ کے سوا دوسرا معبود نہیں ہے۔

میں :-

میں بھی گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی اور معبود نہیں ہے اور تمہارے جدِ اعلیٰ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت بیان کی ہے کہ جب عبد القیس کا وفد آنحضرت کی خدمت میں حاضر ہوا تو انہیں اللہ پر ایمان لانے کا حکم دیا۔ پھر ان سے دریافت فرمایا۔

تمہیں معلوم ہے کہ اللہ پر ایمان لانے کے معنی کیا ہیں ؟

انہوں نے جواب دیا :-

اَللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَعْلَمُ۔ کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے پیغمبر ہی خوب جانتے ہیں۔

آپ نے فرمایا :-

اللہ پر ایمان لانے کے معنی یہ ہیں کہ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ ایک ہے اور محمدؐ اس کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا، ماہ رمضان کے روزے رکھنا اور مال غنیمت سے خمس ادا کرنا[1]

اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد اس مسئلہ میں متوقف تھے اور ان کا دعویٰ یہ نہیں تھا کہ قرآن جب تلاوت میں آتا ہے اور وہ حروف و کلمات سے ترکیب پا لیتا ہے تو وہ بھی قدیم ہے لیکن اس سے زیادہ مصرح ان کا وہ جواب ہے جو مامون کے پاس نقل کر کے بھیجا گیا۔ "چنانچہ مامون نے ان سے سوال کیا کہ :-

آپ قرآن کے بارے میں کیا کہتے ہیں ؟ تو امام موصوف نے جواب دیا :-

وہ خدا کا کلام ہے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتا۔ پھر جب ان سے یہ کہا گیا۔ کہ خدا اپنی مخلوق میں سے کسی معنی میں بھی کسی سے کچھ مشابہت نہیں رکھتا۔ تو اس پر آپ نے یہ آیت تلاوت کی :-

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ۔ اس جیسی کوئی چیز نہیں اور وہ دیکھتا (اور) سنتا ہے۔[2]

---

[1] الحلیۃ صفحہ ۱۹۸ ج ۹

[2] ملاحظہ ہو اخبار الحفنۃ ۱۲

اس کلام سے صراحت کے ساتھ معلوم ہوتا ہے کہ آپ اس مسئلہ کے بارے میں متوقف تھے۔

لیکن ابن قتیبہ جو امام احمد بن حنبل کے معاصر اور عبدالرحمٰن بن مہدی کے شاگرد ہیں، امام احمد سے اس روایت یا تخریج کی پرزور تردید کرتے ہیں۔ وہ اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ اس مسئلہ میں امام احمد نے سکوت کا مسلک اختیار کر رکھا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ سکوت کا موقف ایک کمزور موقف ہے اور امام احمد جیسا شخص تو ہرگز ایسا کمزور مسلک اختیار نہیں کر سکتا تھا چنانچہ وہ اس بارے میں فرماتے ہیں:۔

اس فتنہ کے رونما ہونے کے بعد بھی جو لوگ سکوت اور تجاہل سے کام لیتے تھے ان کے پاس اس کی کوئی وجہ جواز موجود نہ تھی فتنہ کے بڑھنے اور بغض و عداوت کے رونما ہونے سے قبل اگر ایسے امور پر سکوت اختیار کر لیا جائے تو جائز ہو سکتا ہے۔ لیکن کسی بلند مرتبہ شخص سے ایسے موقع پر یہ توقع نہیں ہو سکتی کہ ایک دینی مسئلہ میں جو اتنی شدت کے ساتھ پھیل چکا ہو سکوت اختیار کرے۔ اگر ایسے موقع پر عقلاء خاموش بھی رہیں تو جہلاء خاموش نہیں رہ سکتے۔ اگر ایسے موقع پر زبانیں خاموش رہیں تو دل خاموش نہیں رہ سکتے۔ امام احمد اور ان کے معاصرین کے لئے پیش رو علماء کا اسوۂ عمل بھی موجود تھا۔ جبکہ جہم اور ابوحنیفہؒ کے مابین قرآن کے بارے میں گفتگو ہو چکی تھی۔[1] حالانکہ اس سے قبل یہ مسئلہ نہ لوگوں میں معروف تھا اور نہ ہی کسی نے اس پر بحث کی تھی۔ لیکن پھر بھی لوگ جب اس مسئلے کو علماء کے پاس لے کر گئے تو انہوں نے ہرگز یہ نہیں کہا کہ یہ بدعت ہے۔ لوگ اس کے متعلق کیوں بحث کرتے ہیں اور کیوں بے جا تکلف میں پڑتے ہیں بلکہ انہوں نے شک کو یقین کے ساتھ بدل دیا۔ لوگوں کی حیرت کو دور کر دیا۔ اور انہیں مصیبت سے نجات دی۔ اور بالاتفاق سب نے یہی کہا کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ انہوں نے یہی فتویٰ دیا اور اس پر دلائل و براہین قائم کئے اور اس کے لئے کتاب اللہ سے شواہد کا استنباط کیا۔[2]

امام احمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ انہوں نے فرمایا:۔

"جو شخص یہ کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے وہ جہمی ہے اور جہمی کافر۔ اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ قرآن غیر مخلوق ہے وہ بدعت کا ارتکاب کرتا ہے"

لیکن ابن قتیبہ اس روایت کا بھی انکار کرتے ہیں بلکہ اسے اعجوبہ سے زیادہ حیثیت نہیں دیتے۔ پھر کہتے ہیں:۔

ابو عبداللہ احمد بن حنبل جیسا شخص بھلا ایسی بات کب کہہ سکتا ہے جبکہ یہ واضح ہے کہ حق ایک ہی جانب میں

---

[1] امر محقق یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس سلسلہ میں کسی قسم کا غور و خوض نہیں کیا اور نہ ہی اس زمانے میں اس مسئلے نے ایسی شہرت پائی تھی ۱۲

[2] اختلاف اللفظ لابن قتیبہ صہ ۵۹

ہوتا ہے[۵۵] (یعنی قرآن یا تو مخلوق ہے اور یا غیر مخلوق)

ایک دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ امام احمد کا عقیدہ یہ تھا کہ قرآن اپنے حروف و کلمات اور عبارات و معانی کے لحاظ سے بھی غیر مخلوق ہے۔ امام احمد کے مختلف رسائل اور متعدد عبارات سے جو ان سے مروی ہیں، یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ انہی میں سے آپ کا ایک مکتوب وہ ہے جو انہوں نے متوکل کو اس وقت لکھا تھا جب اس نے مسئلہ قرآن کے بارے میں ان کی اصل رائے اور فیصلہ کن بات طلب کی تھی۔

امام احمد کے اس مکتوب اور دوسرے جوابات میں جو انہوں نے مامون اور معتصم کے خطوط کے جواب میں لکھے یہ تطبیق ہو سکتی ہے کہ پہلے پہل تو امام احمد نے سکوت اختیار کیا اور ہر اس امر میں خوض کرنے سے توقف کیا۔ جس میں از روئے سنت غور و خوض کرنا جائز نہ تھا۔ چنانچہ انہوں نے اس بارے میں کوئی اعلان نہیں کیا بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں سرے سے کوئی رائے ہی قائم نہ کی ہو لیکن جب اس مسئلہ نے بے پناہ سیلاب کی صورت اختیار کر لی اور انہوں نے بھی آثار اخبار صحابہ و تابعین تمام موجودہ مصادر کی طرف مراجعت کر لی تو بے تامّل اپنی رائے کا اظہار کیا باوجود اس کے کہ ان کے نزدیک اس مسئلہ میں غور و خوض نہ کرنا زیادہ اولیٰ تھا اور اللہ کی کتاب میں اختصام جائز نہیں تھا۔

چونکہ امام احمد کے اس رسالہ کو جو انہوں نے اس مسئلہ کے بارے میں متوکل کی طرف لکھا، ایک فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔ اس لئے ہم حلیہ، تاریخ الذہبی میں جس طرح مذکور ہے۔ اسی کے مطابق یہاں نقل کرتے ہیں۔ چنانچہ دونوں کتابوں میں عبداللہ بن احمد کی روایت کے مطابق اس خط کا متن ذیل میں درج ہے۔

عبداللہ بن یحییٰ نے میرے والد (احمد بن حنبل) کو ایک خط میں مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ:۔

امیر المومنین (متوکل) نے مجھے حکم دیا ہے کہ مسئلہ خلق قرآن کے بارے میں تم سے استفسار کروں یہ استفسار کسی قسم کے امتحان کی غرض سے نہیں ہے بلکہ تحقیق حق کے لئے ہے تو والد مرحوم نے عبداللہ بن یحییٰ کی طرف حسب ذیل خط مجھے املا کرایا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابوالحسن! تمام امور میں تمہاری عاقبت بخیر ہو اور خدا تمہاری دنیا اور آخرت کی تکالیف کو دور کرے۔ قرآن کے بارے میں امیر المومنین نے جو کچھ دریافت کیا ہے۔ اس کے جواب میں جو کچھ مجھے معلوم ہے وہ لکھ کر تمہارے پاس بھیج رہا ہوں۔ اللہ تمہیں خوش رکھے

---

[۵۵] اختلاف اللفظ ص ۵۵

اور دست بدعا ہوں کہ توفیق خداوندی ہمیشہ امیرالمومنین کے شامل حال رہے۔ لوگ باطل میں غور و خوض کر رہے تھے اور اختلافات کے بھنور میں غرق ہو رہے تھے۔ یہاں تک کہ خلافت امیرالمومنین کے ہاتھ میں آئی اور خدا نے امیرالمومنین کے ذریعہ تمام بدعات کو مٹا دیا۔ اور لوگوں کو ذلت اور نظر بندی کی تنگ و تاریک کوٹھڑیوں سے نجات ملی۔ الغرض امیرالمومنین نے اس تمام صورتِ حال کو ختم کر دیا۔ اور اس سے مسلمانوں کو بہت بڑا فائدہ پہنچا اور وہ امیرالمومنین کے لیئے دعا کرنے لگے کہ اللہ تعالیٰ ان کی حسنِ نیت میں اضافہ کرے اور جس موقف پر قائم ہے اس میں ان کی اعانت فرماتے (آمین)

عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کے بعض حصوں کو بعض کے ساتھ نہ ٹکراؤ۔ اس سے تمہارے قلوب میں شک و شبہ پیدا ہو گا۔ اور عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک جماعت آنحضرت کے دروازے پر بیٹھی تھی ان میں سے ایک نے کہا۔ کیا خدا نے ایسا نہیں کہا ہے؟ دوسرے نے کہا:۔ کیا خدا تعالیٰ نے ایسے نہیں کہا ہے؟ ان کی یہ باتیں آنحضرت نے سن لیں۔ آپ باہر تشریف لائے اور آپ کا چہرہ غصّے سے لال پیلا ہو رہا تھا۔ گویا انار کا دانہ آپ کے چہرے پر پھوڑ دیا گیا ہے۔

آپؐ نے باہر آتے ہی فرمایا۔ کیا تمہیں انہی باتوں کا حکم دیا گیا ہے کہ کتاب اللہ کے بعض حصوں کو بعض کے ساتھ ٹکراؤ؟ اس طرح کی باتیں کر کے تم سے پہلی امتیں گمراہ ہو چکی ہیں۔ تمہیں ایسی باتوں سے کوئی سروکار نہیں رکھنا چاہیئے تم انہی باتوں کو پیش نظر رکھو جن کا تمہیں حکم دیا گیا ہے۔ اور انہی پر عمل کرو اور ان چیزوں کو دیکھو جن سے تمہیں منع کیا گیا ہے۔ پھر ان سے باز رہو۔ اور ابوہریرہ سے مروی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا:۔

"قرآن کے بارے میں جھگڑا کرنا کفر ہے اور ابوجہم سے روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا:۔

قرآن کے بارے میں جھگڑا مت کرو۔ کیونکہ ایسا کرنا کفر ہے" ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں م

حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس ایک شخص آیا۔ حضرت عمرؓ اس سے لوگوں کے بارے میں سوال کرنے لگے تو اس نے کہا اے امیرالمومنین! ان میں سے فلاں اور فلاں شخص قرآن پڑھ چکا ہے۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں۔ میں نے کہا:۔

میں یہ پسند نہیں کرتا کہ آج کل لوگ اس طرح سُرعت کے ساتھ قرآن سے گزر جائیں۔ اس پر حضرت عمرؓ نے مجھے گھورا اور کہا:۔ چپ رہیئے۔ چنانچہ میں نے غمزدہ ہو کر گھر کی راہ لی۔ میرا غم ابھی ہلکا نہیں ہونے پایا تھا۔ کہ ایک شخص نے مجھے آواز دی "امیرالمومنین یاد فرما رہے ہیں" میں جونہی باہر نکلا آپ باہر دروازے پر کھڑے میرا انتظار فرما رہے تھے، میرا ہاتھ پکڑ لیا اور تنہائی میں لے گئے اور فرمانے لگے "تمہیں کونسی بات بری لگی،" میں نے عرض کی "امیرالمومنین! اگر لوگ اس طرح سرعت کے ساتھ قرآن حاصل

کریں گے تو الگ الگ حلقے بنا کر بیٹھ جائیں گے اور حلقے بنائیں گے ضروری ہے کہ باہم جھگڑا کریں۔ اور جھگڑے سے باہم اختلاف پیدا ہوگا اور اختلاف سے قتل و قتال تک نوبت پہنچ جائے گی" حضرت عمرؓ یہ سن کر فرمانے لگے واہ کیا خوب سوجھی، میں نے تو یہ بات لوگوں سے چھپا رکھی تھی تم نے اسے بیان کر دیا۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرتؐ موسم حج میں اپنے آپ کو لوگوں کے سامنے پیش کیا کرتے تھے اور فرماتے:۔

"کوئی شخص ایسا ہے جو مجھے اپنی قوم میں لے جائے۔ بیشک قریش نے مجھے تبلیغ رسالت سے روک دیا ہے"

جبیر بن نفیرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:۔

"تم میرے پاس قرآن سے بہتر کوئی چیز نہیں لے کر آ ؤ گے"

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:۔

"صحیفہ قرآن میں کلام الٰہی کے سوا اور کچھ مت لکھو"

حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:۔

"یہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ اسے اس کے اصل مرتبہ پر ہی رکھو"

ایک شخص نے حسن بصریؒ سے کہا:۔ اے ابا سعید! میں نے کتاب اللہ کو پڑھ کر اس پر غور و خوض کیا تو قریب تھا کہ میں مایوس ہو جاؤں اور میری امید منقطع ہو جائے تو حسن بصری نے کہا:۔

"قرآن اللہ کا کلام ہے اور لوگوں میں عملی کوتاہیاں بڑھ رہی ہیں۔ تم عمل کرو اور خوش رہو"

فروہ بن نوفل الاشجعیؒ کہتے ہیں کہ میں خبابؓ کا پڑوسی تھا اور وہ آنحضرتؐ کے صحابہ کرام سے تھا۔ میں ایک روز اس کے ساتھ مسجد سے باہر نکلا۔ وہ میرا ہاتھ پکڑے ہوئے تھے اور فرمانے لگے:۔

او میاں! تم سے جس قدر ہو سکے تقرب الٰہی حاصل کرنے میں کوشاں رہو اور کلام الٰہی سے بڑھ کر کوئی چیز اللہ تعالیٰ کو محبوب نہیں ہے۔

ایک شخص نے حکم بن عتیبہ سے پوچھا:۔ اہل اہواء کو ان باتوں پر کس چیز نے اکسا رکھا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا۔ "باہمی جھگڑوں نے"

معاویہ بن قرہ نے کہا:۔ ـــــ اور اس کے والد صحابہ کرام سے تھے ـــــ جھگڑوں سے بچئے ان سے نیکیاں رائیگاں ہو جاتی ہیں"

ابوقلابہؒ جو تابعین سے تھے فرماتے ہیں:۔

اہل اہواء کے ساتھ نشست و برخاست مت رکھو۔ یا یہ کہا کہ دینی مسائل میں باہم جھگڑنے والوں کے پاس مت بیٹھو۔ کیونکہ اندیشہ ہے کہ وہ تمہیں بھی گمراہی میں مبتلا کر دیں گے اور تم جو کچھ جانتے ہو اس میں بھی شک و شبہات پیدا کر دیں گے۔

دو بدعتی شخص محمد بن سیرین کے پاس آئے اور کہنے لگے اے ابا بکر! ہم تمہیں حدیث سنائیں؟ فرمایا:۔ نہیں ضرورت نہیں! پھر کہنے لگے تو پھر قرآن پڑھ کر سنائیں؟ جواب دیا! اس کی بھی ضرورت نہیں اور مزید فرمایا۔ یا تم میرے پاس سے اٹھ کر چلے جاؤ، یا میں اٹھ کھڑا ہوں گا۔ اس پر ایک شخص نے کہا۔ آپ کو کیا اعتراض ہے۔ اگر یہ لوگ کوئی آیت پڑھ کر سنا دیں؟ تو ابن سیرین فرمانے لگے "مجھے اندیشہ ہے کہ یہ تحریف کریں گے اور وہ کہیں میرے دل میں قرار نہ پکڑ لے۔ اگر مجھے یقین ہوتا کہ میں اپنی اسی حالت پر رہوں گا تو انہیں اجازت دے دیتا۔

اہل ہوا سے ایک شخص نے ایوب سختیانی سے کہا: اے ابو بکر! میں تم سے ایک بات پوچھ سکتا ہوں؟ یہ سن کر انہوں نے اعراض کر لیا اور کہا نہیں ایک لفظ بھی نہیں

ابن طاؤس نے اپنے بیٹے سے جب ان سے ایک بدعتی بات کر رہا تھا، فرمایا

اے بیٹے اپنی انگلیاں کانوں میں ڈال لو یہاں تک کہ اس بدعتی کی بات تیرے کانوں میں نہ پڑے"

پھر فرمانے لگے:۔ "زیادہ شدت کے ساتھ، زیادہ شدت کے ساتھ"

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے کہا:۔ جس نے اپنے دین کو بحث و پیکار کا نشانہ بنایا تو وہ بہت زیادہ پھر گیا۔

ابراہیم النخعی نے کہا:۔

حسن بصری فرمایا کرتے تھے۔ "سب سے بڑی مرض جو دل کو لاحق ہوتی ہے وہ بدعات کی مرض ہے"

حذیفہ بن یمان نے کہا۔ اللہ سے ڈرتے رہو اور پہلے لوگوں کا راستہ ترک نہ کرو۔ واللہ اگر تم سیدھے رہے تو تم بہت زیادہ سبقت لے جاؤ گے اور اگر تم دائیں بائیں چلے گمراہی میں بہت دور جا پڑو گے۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ۔	اگر کوئی مشرک تم سے پناہ کا خواستگار ہو تو اس کو پناہ دو۔ یہاں تک کہ کلام خدا سننے لگے۔ (۹ - ۶)

نیز فرمایا:-

أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ

دیکھو سب مخلوق بھی اسی کی ہے اور حکم بھی (اسی کا ہے) (۷ـــ۵۴)

اس آیت میں پہلے "خلق" کے بارے میں خبر دی ہے۔ پھر عطف کے ساتھ "امر" کا ذکر فرمایا تو معلوم ہوا کہ "امر" خلق سے کوئی الگ چیز ہے[1]۔

نیز فرمایا:-

اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْاٰنَ۔ خَلَقَ الْاِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ۔

(خدا جو) نہایت مہربان ہے۔ اسی نے قرآن کی تعلیم فرمائی۔ اسی نے انسان کو پیدا کیا۔ اسی نے اس کو بولنا سکھایا (۵۵ - ۱-۴)

اس آیت میں بتایا ہے کہ قرآن بھی اس کا علم ہے۔

نیز فرمایا:-

وَلَنْ تَرْضٰى عَنْكَ الْيَهُوْدُ وَلَا النَّصٰرٰى حَتّٰى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ اِنَّ هُدَى اللّٰهِ هُوَ الْهُدٰى ۗ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاۗءَهُمْ بَعْدَ الَّذِيْ جَاۗءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ۔

اور تم سے تو یہودی کبھی خوش ہوں گے اور نہ عیسائی یہاں تک کہ ان کے مذہب کی پیروی اختیار کر لو (ان سے) کہدو کہ خدا کی ہدایت (یعنی دین اسلام) ہی ہدایت ہے۔ اور (اے پیغمبر) اگر تم اپنے پاس علم (یعنی وحی خدا) کے آجانے پر بھی ان کی خواہش پر چلو گے تو تم کو (عذاب) خدا سے (بچانے والا) نہ کوئی دوست ہوگا اور نہ کوئی مددگار (۲ ـــ ۱۲۰)

اور نیز فرمایا:-

وَلَئِنْ اَتَيْتَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ بِكُلِّ اٰيَةٍ مَّا تَبِعُوْا قِبْلَتَكَ ۚ وَمَآ اَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ ۚ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ

اور اگر تم ان اہل کتاب کے پاس تمام نشانیاں بھی لے کر آؤ تو بھی یہ تمہارے قبلہ کی پیروی نہ کریں اور تم بھی ان کے قبلہ کی پیروی کرنے والے نہیں ہو اور ان میں سے بھی بعض بعض کے قبلے کے پیرو نہیں۔

---

[1] گویا امام احمد رضی اللہ تعالیٰ نے خلق اور امر میں تفریق کی طرف اشارہ فرما کر یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ قرآن امر اللہ سے ہے اس کی خلق سے نہیں ہے۔ لہٰذا وہ مخلوق نہیں ہو سکتا۔ ۱۲

وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ ۔

اگر تم باوجود اس کے کہ تمہارے پاس دانش (یعنی وحی خدا) آچکی، ان کی خواہش کے پیچھے چلو گے تو ظالموں میں (داخل) ہو جاؤ گے ۔

(۲ — ۱۴۵)

نیز فرمایا:۔

وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ۚ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ ۔

اور اسی طرح ہم نے اس قرآن کو عربی زبان کا فرمان نازل کیا ہے اور اگر تم علم (و دانش) آنے کے بعد ان لوگوں کی خواہشوں کے پیچھے چلو گے تو خدا کے سامنے کوئی نہ تمہارا مددگار ہوگا اور نہ کوئی بچانیوالا

(۱۳ — ۳۷)

ان آیات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن بھی علم الہٰی سے ہے ..... جیسا کہ (وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ) مِنَ العلم کے لفظ سے ثابت ہوتا ہے اور اسلاف میں سے متعدد بزرگوں سے مروی ہے کہ "قرآن اللہ کا کلام اور غیر مخلوق ہے اور یہی میرا مسلک ہے۔ میں متکلم نہیں ہوں اور نہ ایسے مسائل میں بحث کرنا چاہتا ہوں۔ ہاں جو کچھ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ میں ہے وہی مانتا ہوں یا پھر وہ جو صحابہ کرام اور تابعین کے آثار سے ثابت ہو۔ اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے اس میں بحث کرنا غیر محمود ہے۔[۱]

اس مکتوب کو نقل کرنے کے بعد امام ذہبی لکھتے ہیں! میں کہتا ہوں کہ اس مکتوب کے راوی ائمہ اثبات سے ہیں۔ میں خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ یہ خط وہی ہے جو امام احمد نے اپنے بیٹے کو املا کرایا تھا۔ اس کے علاوہ دوسرے مکاتیب و رسائل جو ان کی طرف منسوب ہیں وہ البتہ محل نظر ہیں اور قدرے مشکوک۔

یہ وہ رسالہ ہے جس کی سند صحیح اور ان کی طرف نسبت یکسر درست ہے۔ یہ رسالہ دور ابتلا کے گزر جانے کے بعد املا کرایا گیا جبکہ امام احمد سن شیخوخت کو پہنچ چکے تھے۔ اور علمی لحاظ سے پوری طرح حد کمال کو پہنچ چکے تھے۔ لہذا اس مکتوب سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ ان کی وہ رائے تھی جس پر وہ قائم اور مستقل رہے۔

اس مکتوب سے پہلی بات تو یہ ثابت ہوتی ہے کہ امام احمد اس قسم کے مسائل میں غور و خوض کرنا مستحسن اور پسندیدہ نہیں سمجھتے تھے۔ گویا وہ ان مسائل میں غور و خوض کرتے بھی تھے تو مجبور اور ناچار ہو کر تاکہ وہ اس فتنہ میں مبتلا ہونے سے لوگوں کو روک سکیں۔ جس کی طرف

---

[۱] ملاحظہ ہو مقدمہ مسند احمد بن حنبل از علامہ احمد شاکر مصری ص ۱۲۲ تا ۱۲۴ ج ۱

دین میں جھگڑنے والے لوگ انہیں دعوت دے رہے تھے۔ اسی غرض کے پیش نظر امام احمد نے صدر مکتوب میں کچھ آثار درج کرائے اور آخر میں یہ لکھوایا کہ "میں اصحاب کلام سے نہیں ہوں اور نہ ان مسائل میں کلام کو دخیل بنانا جائز سمجھتا ہوں۔

دوسری بات اس مکتوب سے یہ ثابت ہوتی ہے کہ امام احمد قرآن کو غیر مخلوق سمجھتے تھے ان کا یہ عقیدہ سلف صالح کے مسلک کے مطابق تھا۔ امام احمد نے از خود یہ بات نہیں کی تھی۔ اگر بعض تابعین نے یہ بات نہ کہی ہوتی تو وہ یہ الفاظ بھی زبان پر نہ لاتے۔ پھر اپنی اس رائے کا تزکیہ اس طرح کرتے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے، اور اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ یہ تمام دلائل انہوں نے نصوص قرآنی احادیث نبویہ اور اخبار صحابہ و تابعین سے حاصل کئے۔ اور اس سلسلہ میں صرف عقل پر اعتماد نہیں کیا تھا۔ اور نہ نظر مجرد پر جو نقل پر مبنی نہ ہو۔

اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ امام احمد قرآن کو غیر مخلوق سمجھتے تھے یہ کتاب و سنت کی دراست کے بعد انہوں نے یہ رائے قائم کی تھی۔ اس معاملہ میں ان کا اعتماد صرف قرآن کریم اور آثار صحیحہ پر تھا اور وہ اس مسئلہ میں سلف صالح کے منہاج کی اتباع کرتے تھے۔

لیکن انہوں نے اس رائے کو عقلی توجیہات سے کیوں مدلل نہیں کیا تاکہ نظر و فکر بھی اسے قبول کر لیتا؟ اس لئے کہ عقلی توجیہات کو اپنے دائرہ عمل سے خارج خیال کرتے تھے۔ کیونکہ وہ اہل کلام سے نہیں تھے اور اس قسم کے نظر و فکر کی طرف علماء کلام اور اصحاب جدل و خصومات ہی متوجہ ہو سکتے ہیں جو اپنی آراء کو دلائل عقلی سے مستند کرتے ہیں۔ اور اس بات کے پابند نہیں ہوتے کہ نقل سے استناد کریں۔

اگرچہ امام احمد نے خود اپنی رائے کو فکری اعتبار سے مقبول بنانے کی کوشش نہیں کی۔ لیکن ان کے بعد ایسے علماء ضرور پیدا ہوئے جنہوں نے ان کے عقیدہ کو عقلی طور پر مدلل کیا اور فکر و نظر کی بنیادوں پر اس کی عمارت کھڑی کی۔ ان علماء میں سے ابن قتیبہ اور امام ابن تیمیہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان دونوں حضرات نے قرآن اور قراءت قرآن کے درمیان فرق کیا کہ قرآن جو پڑھا جاتا ہے یہ کلام الٰہی ہے اور قراءت صرف قاری کی صوت کا نام ہے جو سنا جاتا ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے:۔

وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ	اور اگر کوئی مشرک تم سے پناہ کا خواستگار ہو تو اس کو پناہ دو۔ یہاں تک کہ کلام خدا سننے لگے پھر اسے اس کے امن میں پہنچا دو

(۹ — ۶)

اور آنحضرت نے فرمایا :-

زَیِّنُوا الْقُرْآنَ بِاَصْوَاتِکُمْ — کہ قرآن کو اپنے حسن صوت سے آراستہ کرو

اور ایک مرتبہ آنحضرت نے ابوموسیٰ الاشعری کو قرآن پڑھتے سُنا تو ابوموسیٰ نے کہا اگر مجھے معلوم ہوتا کہ حضور سُن رہے ہیں تو میں اسے زیادہ خوش الحانی سے پڑھنے کی کوشش کرتا۔

پس جب قرأت قاری کے صوت کا نام ہے تو وہ مخلوق ہے جیسے انسان خود مخلوق ہے۔

اور قرأت ہی کی طرح اس روشنائی کا حال ہے جس سے مصاحف لکھے جاتے ہیں۔ لہٰذا روشنائی بھی کلام الٰہی نہیں ہو سکتی اگرچہ اس سے لکھی ہوئی چیز کلام اللہ ہے۔ قرآن میں ہے :-

قُلْ لَوْ کَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِکَلِمَاتِ رَبِّیْ لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ کَلِمَاتُ رَبِّیْ، وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِہٖ مَدَدًا

کہدو کہ اگر سمندر میرے پروردگار کی باتوں کے لکھنے کے لئے سیاہی ہو تو قبل اس کے کہ میرے پروردگار کی باتیں تمام ہوں سمندر ختم ہو جائے اگرچہ ہم ویسا ہی اور (سمندر) اس کی مدد کو لائیں (۱۸ - ۱۰۹)

اس آیت میں اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس روشنائی میں جس سے کلماتِ الٰہی لکھے جاتے ہیں اور کلمات کے درمیان تفریق کر دی ہے[1]

یہاں قرأت قرآن اور اس روشنائی کے بارے میں تو کسی قسم کا نزاع نہیں ہے کہ یہ دونوں مخلوق ہیں اور امام احمد سے بھی یہی مروی ہے[2]۔ لیکن نفسِ قرآن جسے آنحضرت پر حضرت جبریل لے کر نازل ہوئے، کلام الٰہی ہے جیسے فرمایا :-

نَزَلَ بِہِ الرُّوْحُ الْاَمِیْنُ عَلٰی قَلْبِکَ لِتَکُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِیْنَ ۔

اس کو امانت دار فرشتہ لے کر اترا ہے (یعنی اس نے) تمہارے دل پر (القا) کیا ہے تاکہ (لوگوں کو) نصیحت کرتے رہو (۲۶ - ۱۹۳)

جب یہ اللہ کا کلام ہے تو ضرور ہے کہ صفات الٰہی میں سے کسی صفت کے ساتھ اس کا اتصال ہو۔ یہ اتصال الفاظ، معانی اور عبارات تینوں کے اعتبار سے ہوگا اور صفات الٰہی کے سلسلہ میں تین گروہ ہیں :-

مسئلہ صفات میں تین مسلک

۱- پہلا گروہ وہ ہے جو اللہ سبحانہ تعالیٰ کو صفاتِ معانی ـــــ جیسے قدرت، ارادہ، علم، کلام، سمع، بصر ـــــ میں سے کسی صفت کے ساتھ متصف نہیں

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل لابن تیمیہ صہ ۲۲/۲۱ ج ۳ طبع المنار مصر

[2] اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو مصنفات امام ابوبکر الخلال و امام ابوبکر المروزی ۱۲- مترجم

ماننا۔ کیونکہ اس طرح مان لینے سے قدمِ ذات کی وجہ سے صفاتِ الٰہی کو بھی قدیم ماننا پڑے گا اور صفاتِ الٰہی کو قدیم ماننے سے تعددِ قدما، لازم آئے گا۔ یہ گروہ معتزلہ کا ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن پاک میں جن صفات کا ذکر آیا ہے اور جو کلمات کہ بطور نعت اللہ کے حق میں استعمال ہوتے ہیں وہ سب اسمار الٰہیہ ہیں، صفات نہیں ہیں۔ تو جب ذات باریتعالیٰ ان صفات معانی میں سے کسی صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے تو قرآن کے کلامِ الٰہی ہونے کا یہ معنی ہے کہ اسے خدا نے پیدا کیا۔ اور اسے آنحضرت کی نبوت پر دلیل بنایا۔ بایں معنی کہ عربوں کو اس جیسا کلام لانے سے عاجز کر دیا۔ کیونکہ اس میں اس قدر بیانی خوبیاں رکھیں جو ان کے دستِ قدرت سے بالا تھیں کہ وہ اپنے بنائے ہوئے کلام میں پیدا کر سکتے۔

۲۔ دوسرا گروہ ان علمار کا ہے جو ذاتِ ملبتد کے لئے صفات کو ثابت کرتے ہیں۔ لیکن وہ ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں، کہ قدرتِ الٰہی سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں وہ مخلوق ہیں۔ لہٰذا اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ کے متکلم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ الفاظ و معانی کو پیدا کر دیتا ہے۔ اس اعتبار سے قرآن مخلوق ہوا جس طرح دوسری تمام چیزیں، جن کا تعلق قدرت الٰہی سے ہے، مخلوق ہیں۔

۳۔ تیسرا گروہ سلفی علمار کا ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کو ان صفات کے ساتھ متصف مانتے ہیں جن کا ذکر قرآن پاک میں بطور نعت آیا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ قدرت، ارادہ، علم، سمع، بصر، کلام اور اس کے علاوہ اُن صفات کے ساتھ بھی متصف ہے جو آثار صحیحہ سے ثابت ہیں۔

یہ لوگ افعال باری تعالیٰ کو مخلوق نہیں مانتے، اس بنا پر قرآن کو بھی مخلوق نہیں کہتے۔ کیونکہ وہ ذات الٰہی کے ساتھ قائم ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہؒ اس بارے میں لکھتے ہیں:۔

سلف کا عقیدہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ ازل سے متکلم ہے اور جب چاہے کلام کر سکتا ہے۔ اور کلام صفتِ کمال ہے۔ اور متکلم، غیر متکلم سے اکمل ہوتا ہے۔ خدا جب چاہتا ہے عربی میں کلام کرتا ہے اور جو کلام کی ہے وہ اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ مخلوق اور اس سے منفصل نہیں ہے۔ لہٰذا وہ حروف جو اسمائے حسنیٰ اور اس کی نازل کردہ کتابوں کے مبنیٰ بنتے ہیں مخلوق نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ کلام کی ہے[1]۔

پس بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ جو افعال صفاتِ الٰہی اور اس کی قدرت سے صادر ہوتے ہیں کیا انہیں مخلوق کہہ سکتے ہیں۔ یا ان پر

---

[1] الرسائل والمسائل لابن تیمیہ صفحہ ۴۵ ج ۳

مخلوق کا لفظ نہیں بول سکتے ؛ سلفی علماء اس پر مخلوق کا لفظ نہیں بولتے۔

اس تقریر کی بنا پر جب قرآن بھی غیر مخلوق ٹھہرا تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ ذات الٰہی کے قدیم ہونے کی وجہ سے قدیم ہے۔ کیونکہ وہ ذات الٰہی کے ساتھ قائم ہے ؛ یہاں پہنچ کر امام ابن تیمیہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ امام احمدؒ کے نزدیک وہ قدیم نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ہر اس چیز کو جو ذات الٰہی کے ساتھ قائم ہو محض قدم ذات کی وجہ سے اسے قدیم نہیں مانتے مثلاً اللہ تعالیٰ اپنے ارادے سے جو کچھ کرتا ہے وہ ان کے نزدیک ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم تو ہے لیکن اس میں سے بعض بلکہ کل حادث ہیں اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ فلاسفہ کا مسلک ہے جو عقلی مفروضات پر اپنے آراء و افکار کی عمارتیں کھڑی کرتے ہیں وہ اسلام اور مسلمانوں پر حجت نہیں ہو سکتیں۔ کیونکہ ان کے دلائل ظنی ہیں اور ظنیات سے کبھی بھی قطعی نتائج اخذ نہیں ہو سکتے۔

امام ابن تیمیہ اس بات کی نفی کرتے ہیں کہ امام احمدؒ اور سلف قِدم قرآن کے قائل تھے۔ چنانچہ فرماتے ہیں :-

سلف" بالاتفاق سب یہی کہتے تھے کہ کلام الٰہی منزل اور غیر مخلوق ہے" اس لئے بعض لوگوں نے خیال کیا کہ غیر مخلوق کہنے سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ قدیم العین ہے پھر ایک گروہ کا یہ بھی خیال ہے کہ کلام ایک واحد شے ہے جو مختلف قالب اختیار کر لیتی ہے۔ کبھی وہ امر ہوتی ہے اور کبھی نہی وغیرہ اور کبھی کسی خبر کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اگر وہ عربی میں ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے اسے قرآن کہہ دیا اور عبرانی میں ہوئی تو اسے تورات کہہ دیا اور سریانی میں ہوئی تو اسے انجیل سے تعبیر فرما دیا۔ لیکن یہ قول عقل و شرح دونوں کے خلاف ہے[1]۔

امام ابن تیمیہ نے وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے کلام قدیم کے ساتھ متصف ہونے اور جو کچھ وہ کلام کرتا ہے اس کے غیر قدیم ہونے میں منافات نہیں ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں :-

"تو ثابت ہوا کہ کلام الٰہی قدیم ہے اس کے باوجود کہ وہ اپنی مشیت اور قدرت سے کلام کرتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ وہ صوت کے ساتھ کلام اور ندا کرتا ہے تو اس سے کسی صوت معین کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ لہٰذا جب اللہ تعالیٰ نے قرآن، تورات اور انجیل کے ساتھ اپنی مشیت اور ارادہ سے کلام کی ہے تو (مثلاً) سین سے قبل حرفِ یا کے ساتھ کلام کرنے میں کونسا امر مانع ہے[2]۔

مذکورہ تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ احمد بن حنبل اور ان کے ہم مسلک علماء یہ تو کہتے تھے کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ لیکن یہ نہیں کہتے تھے

---

[1] الرسائل والمسائل ص۱۵۶

[2] الرسائل والمسائل ص۱۰۱

وہ قدیم ہے۔ بلکہ جب اس نے اپنے مشیئت اور ارادہ کے ساتھ کلام کی اور روح الامین حضرت جبریلؑ کے واسطہ سے آنحضرت پر نازل کیا تو حدوثِ تکلم کی وجہ سے وہ بھی حادث ہو گا۔

جب اس مسئلہ میں صورت حال یہ ہے تو معانی او حقائق محل نزاع نہ ہوئے بلکہ بنائے نزاع یہ امر ہے کہ قرآن پر مخلوق کا لفظ بولنا جائز ہے یا جائز نہیں ہے۔ اس لئے الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہٗ المصری اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

"یہ تو قرآن میں وارد ہے کہ اللہ تعالےٰ نے بعض انبیاء سے کلام کیا۔ اور قرآن کو کلام الٰہی کہا۔ پس مصدر کلام جو سبحانہٗ و تعالیٰ سے مسموع ہے وہ شئون الہیہ میں سے ہے اور شان کے قدم کی بنا پر وہ بھی قدیم ہے۔ لیکن جہاں تک کلام مسموع کا تعلق ہے جو اس وصف قدیم سے تعبیر ہے تو یہ بلا اختلاف حادث اور اس کی مخلوق سے ہے اور اسے اپنی ذات کی طرف اس لئے منسوب کیا ہے کہ مخلوق تک اپنا پیغام پہنچانے کے لئے اسے خاص کیا ہے۔ کیونکہ وہ بہ لحاظ ہر باطن کے اعتبار سے محض اس کی قدرت سے صادر ہوا ہے اور اس کے صدور میں کسی دوسری چیز کو کسی وجہ سے کسی طرح کا دخل نہیں تھا ماسوا اس کے کہ جو کچھ زبان پر آتا ہے وہ اس کے صدور کا مظہر ہے۔ اس کے خلاف کہنا بداہت کو ٹھکرانے کے مترادف ہے اور اس کی طرف تغیر و تبدیل کی نسبت کر کے اس کے قدم پر جرأت کرنا ہے۔ کیونکہ وہ آئیں جنہیں قاری پڑھتا ہے وہ حادث ہیں اور تلاوت کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہیں۔ جو شخص قرآن مقروء کے قدم کا قائل ہے وہ اعتقادی لحاظ سے ہماری ملت سے گمراہ تر ہے جس کی تفصیل کے لئے قرآن آیا ہے اور اس کی مخالفت کی دعوت دی ہے اور یہ بات کہہ دینے سے قرآن کی شرفِ نسبت پر کچھ حرف نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو موجود کیا ہے اور اس کی ایجاد میں کسی بشر کے کسب کو دخل نہیں ہے۔ دین نے جس چیز پر اعتقاد رکھنے کی دعوت دی ہے وہ ما و سنت ہے یعنی آنحضرت اور صحابہ کرام کا طرز عمل اور اس کے خلاف جو کچھ ہے وہ بدعت و ضلالت ہے"

اب رہا وہ اختلاف جو ہم تک نقل ہو کر پہنچا ہے جس نے اُمت میں انتشار پیدا کر دیا اور بہت سی بدعات کے حدوث کا باعث بنا۔ خاص کر تیسری صدی ہجری کے اوائل میں تو بعض ائمہ کا قرآن کو مخلوق کہنے سے انکار کرنے سے ان کا منشا محض احتیاط اور نہایت ادب تھا ورنہ امام احمد بن حنبل جیسا شخص اس سے کہیں بلند و بالا ہے کہ قرآن مقروء کے قدیم ہونے کا اعتقاد رکھے۔ جبکہ وہ ہر رات اپنی زبان کے ساتھ اس کی تلاوت کرتے تھے اور آواز کے ساتھ تکییف کرتے تھے[1]

شیخ محمد عبدہٗ کی رائے کا یہ آخری حصہ بلا شبہ صحیح ہے۔ امام احمد نے کبھی اس بات پر زور نہیں دیا کہ قرأت قدیم اور غیر مخلوق

---

[1] رسالۃ التوحید ۱۲

ہے اور نہ کبھی یہ ثابت کیا کہ قرآن قدیم ہے۔ انہوں نے صرف اسی بات پر زور دیا ہے کہ قرآن غیر مخلوق ہے بلکہ بعض علماء نے ان کی اس بات سے کہ جو کچھ تھا سے صادر ہوتا ہے وہ اس ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے، یہ نتیجہ نکالا ہے کہ وہ اسے مخلوق مانتے ہیں اور امام احمد کے متعلق یہ ادّعا کہ انہوں نے قرآن کو قدیم کہا ہے یہ چوتھی صدی ہجری میں مجہول روایات کی بنا پر ان کے متعلق مشہور ہو گیا ہے چنانچہ امام ذہبی نے اپنی تاریخ میں امام احمد کی طرف اس نسبت کی صحت سے انکار کیا ہے۔

یہ تھا مسئلہ خلق قرآن اور یہ تھا امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک، جیسا کہ علماء نے بیان کیا ہے اور جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں۔ اس مسئلہ کی بنا صفات کے مسئلہ پر ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ صفات کے بارے میں امام احمد کا مسلک کیا تھا؛

صفات کے بارے میں امام احمد کی جو رائے ظاہر کی گئی ہے اس میں کسی قسم کی تاویل و تشبیہ کی گنجائش نہیں۔ وہ خدائے تعالیٰ کو تمام اُن صفات کے ساتھ متصف مانتے تھے۔ جن کا ذکر قرآن پاک یا احادیث صحیحہ میں آیا ہے۔ چنانچہ وہ اللہ تعالیٰ کو سمع، بصر، علم، کلام، حیات وغیرہا صفات کے ساتھ بلا کیف متصف مانتے تھے لیکن اس جزم کے ساتھ کہ خدا کی صفت میں کوئی حادث شریک نہیں ہو سکتا کیونکہ قرآن میں ہے۔ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ۔ اس جیسی کوئی چیز نہیں اور وہ دیکھتا سنتا ہے (۴۲-۱۱)

ان کی یہ رائے معطلہ، مشبہہ، مجسمہ اور حشویہ کی آراء کے درمیان معتدل اور متوسط رائے تھی کیونکہ معطلہ تو صفات الٰہی کے سرے سے منکر ہیں اور مشبہہ، حشویہ وغیرہ صفات تو مانتے ہیں لیکن تشبیہ کی نفی نہیں کرتے بلکہ حشویہ تو خدا تعالیٰ کے لئے اسی طرح کی صفات مانتے ہیں جیسے انسانوں کی

بعض مشبہہ نے اپنی نسبت بھی امام احمد کی طرف کی ہے۔ لیکن امام احمد تشبیہ کے عقیدہ سے بری ہیں۔ کیونکہ وہ اس بارے میں آیت (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) پڑھ کر تشبیہ کی نفی کیا کرتے تھے۔

۵۔ قیامت کے دن باری تعالیٰ کی رؤیت

یہ مسئلہ بھی منجملہ اُن مسائل کے ہے جو امام احمد کے زمانہ میں رونما ہوئے معتزلہ نے قیامت کے دن دیدار الٰہی کی نفی کی اور کہا کہ رویت جسمیت کو چاہتی ہے اور خدا کے لئے جسمیت مان لینے سے حادث چیزوں کے ساتھ مشابہت لازم آتی ہے۔ حالانکہ خدا نے اپنی ذات کے بارے میں "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" کا اعلان کیا ہے اور قرآن کی جو آیتیں مثلاً:-

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ۔

اس روز بہت سے منہ رونق دار ہوں گے (اور) اپنے پروردگار کے محو دیدار ہوں گے (۷۵-۲۲-۲۳)

وغیرہ بظاہر رویت جواز باریتعالیٰ پر دلالت کرتی ہیں۔ معتزلہ ان آیات کی تاویل کرتے ہیں۔

مامون نے اپنی زندگی کے آخری دور میں لوگوں کو خلق قرآن کا عقیدہ مان لینے پر تو مجبور کرنے کی کوشش کی۔ لیکن عدم رویت کا عقیدہ منوانے کے لئے کسی قسم کا اقدام نہیں کیا۔ اگرچہ معتزلی ہونے کی حیثیت سے اس کا عقیدہ نفی رویت کا تھا۔ لیکن واثق نے اپنے دورِ حکومت میں خلق قرآن کے مسئلہ کے ساتھ نفی رویت کا مسئلہ بھی ملالیا اور ان دونوں کا اقرار کرانے کے لئے لوگوں پر دباؤ ڈالنا شروع کر دیا۔ اور یہ حالت دورِ ابتلاء کے ختم ہونے تک باقی رہی آخر کار متوکل کے عہدِ حکومت میں جاکر یہ مصیبت ختم ہوئی۔

امام احمد ان لوگوں سے تھے جو نصوص کے پابند تھے اور ان میں کسی قسم کی تاویل روا نہیں رکھتے تھے۔ وہ قیامت کے دن رویت کے مسئلہ پر کامل ایمان رکھتے تھے۔ چنانچہ وہ اپنے ایک رسالہ میں اہل السنت والجماعت کا عقیدہ بیان کرتے ہوئے قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ کے مسئلہ کو جزوِ ایمان قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں:۔

قیامت کے دن رویت پر ایمان لانا بھی ضروری ہے جیساکہ آنحضرت سے مروی ہے اور احادیث صحیحہ سے ثابت اور آنحضرت نے اپنے پروردگار کو دیکھا" یہ بات صحیح حدیث سے ثابت ہے۔ اس کی روایت قتادہ نے عکرمہ اور انہوں نے ابن عباسؓ سے کی ہے۔ اسی طرح حکم بن ابان نے عکرمہ کے واسطہ سے حضرت ابن عباس سے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ نیز علی بن زید نے بھی بواسطہ یوسف بن مہران کے ابن عباس سے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ حدیث اپنے ظاہری معنی پر محمول ہے جیساکہ آنحضرت سے مروی ہے اور اس پر بحث کرنا بدعت ہے۔ ہم اس کے ظاہر پر ایمان رکھتے ہیں اور کسی سے اس بارے میں مناظرہ نہیں کرتے۔[1]

اس سے ثابت ہوا کہ امام احمد قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ پر ایمان رکھتے تھے۔ اس لئے کہ یہ مسئلہ نصوص سے ثابت ہے اور یہ کہ آنحضرت نے اپنے پروردگار کو دیکھا" لیکن وہ ان کھکھیڑے میں نہیں پڑتے تھے کہ وہ رویت کس نوعیت کی ہوگی اور نہ اس پر غور کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ کہ رویت کے لئے جسم کا ہونا ضروری ہے۔ اور جسمیت یا شبہ جسمیت کے بغیر رویت ناممکن ہے۔ اس بارے میں مناظرہ کرنا اور عقلی کج بحثیوں میں الجھنا بدعت خیال کرتے تھے۔ اور اس پر غور و خوض اور بحث بازی کرنا جائز نہیں سمجھتے تھے۔ ہاں وہ اس بات پر ضرور ایمان رکھتے تھے کہ وہ رویت ایسے طریقہ پر ہوگی کہ اللہ تعالیٰ کا فانی چیزوں کے مشابہ ہونا لازم نہ آئے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی مثل کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن رویت کی حقیقت اور کیفیت یہ وہ

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص۱۷۳

شجرۂ ممنوعہ تھا جس کی طرف نظر اُٹھا کر دیکھنا یا اس میں داخل ہونا ان کے نزدیک جائز نہیں تھا۔ اور امام احمد کی رائے ایک معتدل رائے تھی۔ ان لوگوں کے مقابلہ میں جو رویت کا قطعی انکار کرتے تھے ۔۔۔۔ اور ان حدیثوں کو جن سے رویت ثابت ہوتی ہے قابلِ حجت خیال نہیں کرتے اور انہیں یہ کہکر رد کر دیتے ہیں کہ یہ احادیث آحاد سے ہیں جو عقائد کے باب میں حجت نہیں ہو سکتیں ۔۔۔۔ اور ان لوگوں کے مقابلہ میں جو اس رویت کو ایسا خیال کرتے ہیں جیسے ہم اشخاص و اجسام کو دیکھتے ہیں اس طرح وہ اجسام کی طرح اللہ تعالے کے لئے مکان ثابت کرتے ہیں ۔ وہ حشویہ اور مجسمہ کا گروہ ہے ۔ امام احمد کی اس رائے کو جمہورِ امت نے تسلیم کیا ہے

امام احمد نے اس بارے میں صرف قرآن پر اعتماد نہیں کیا بلکہ سنت پر بھی بھروسہ کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں قرآن پاک میں صرف دو آیتیں آئی ہیں جو بظاہر متعارض ہیں مثلاً ایک آیت یہ ہے :۔

وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ج — اس روز بہت سے منہ رونق دار ہوں گے (اور) اپنے پروردگار کے محو دیدار ہوں گے (۷۵ - ۲۲، ۲۳)

اور دوسری آیت یہ ہے :۔

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۔ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ط — (وہ ایسا ہے کہ) نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں اور وہ نگاہوں کا ادراک کرتا ہے۔ اور وہ بھید جاننے والا خبردار ہے (۶-۱۰۳)

لہٰذا امام احمد نہیں چاہتے تھے کہ قرآن کو باہم ٹکرائیں اس لئے اس مسئلہ میں سنت سے مدد لینا ضروری سمجھا جس میں اس شکل کا حل ملتا تھا۔ اس لئے قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ کو ثابت کیا۔ غالبًا انہوں نے دوسری آیت میں رویت کی نفی کو اس دنیا میں نفی پر محمول کیا ہے اور ابن قتیبہ نے بھی اپنی کتاب "اختلاف اللفظ" میں یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ ان دونوں آیتوں اور آیت (لَنْ تَرَانِيْ) کا ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں :۔

آیت "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" کا مفہوم یہ ہے کہ اس دنیا میں خدا کو نہیں دیکھا جا سکتا۔ اس طرح آیت "لَنْ تَرَانِيْ" بھی اسی عالم دنیا میں نفی رویت پر محمول ہے اور ذات باری تعالیٰ اس دنیا میں اپنی تمام مخلوق سے حجاب میں ہے اور قیامت کے دن اس کے سامنے تجلّی فرمائیگا۔ اور وہ اسے اسطرح دیکھیں گے جیسے چاندنی رات میں چاند نظر آتا ہے ۔ اس کے دیکھنے میں کسی قسم کا اشتباہ نہیں ہوتا۔ حدیث رسول کتاب اللہ کی مفسر ہے۔ اور رویت باری تعالیٰ کی احادیث اس کثرت کے ساتھ ثقات سے مروی ہیں کہ ان کی صحت سے کوئی جاہل یا معاند ہی انکار کر سکتا ہے۔ اگر ایک آیت میں "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ"

فرمایا ہے تو احادیث سے یہ بھی تو ثابت ہے کہ تم قیامت کے دن اپنے خدا کو دیکھو گے "

لہٰذا اہل نظر پر یہ بات مخفی نہیں رہتی کہ یہ آیت اور حدیث رؤیت مختلف وقتوں پر محمول ہیں۔ (یعنی آیت اس دنیا میں نفی روئت پر محمول ہے اور حدیث آخرت میں ثبوت رؤیت پر دال ہے)

یہ امام احمدؒ کے ان آراء و افکار کی مختصر تفصیل ہے جن پر علمائے کلام نے غور و خوض کیا اور امام احمدؒ کے دور میں اُن میں چند در چند الجھنیں پیدا کر دیں۔ لیکن امام احمدؒ ان مسائل کی دراست میں اپنے مسلک پر قائم رہے۔ جس طرح کہ فقہیات میں انہوں نے اپنا مسلک ترک نہیں کیا۔ اور دو اصولوں کے پیش نظر وہ زیادتی اور حدود شریعت سے تجاوز کرنے سے بچ گئے۔

۱۔ وہ نصوص کا التزام کرتے تھے۔ نہ ان سے تجاوز کرتے اور نہ کسی قسم کی تاویل سے کام لیتے۔ اور نہ ہی ظاہر کو چھوڑ کر اس کی تفسیر میں الجھتے۔ اگر اس کے سمجھنے میں کسی خارجی امر سے مدد لینے کی ضرورت پیش آتی تو عقل مجرد کو اپنا مددگار نہ بناتے۔ بلکہ سنت کے چشمہ سے سیرابی حاصل کرتے۔ اسی سے قرآن کی تفسیر کرتے تھے اور کتاب اللہ کو ایک دوسرے سے ٹکراتے نہیں تھے۔ جیسا کہ اس دور میں متکلمین کی عادت تھی۔

۲۔ قرآن یا احادیث میں جن صفات کا ذکر آیا ہے۔ ان پر ایمان رکھتے تھے اور باری تعالیٰ اور مخلوق کے درمیان مشابہت کی نفی بڑی شد و مد کے ساتھ کرتے تھے۔ اور اس سلسلہ میں ان کا عمل آیت (لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ) پر تھا۔ صفات اور رویت کے اثبات کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ اور مخلوق کے درمیان نفی مشابہت پر زور دیتے تھے۔

سیاسیات میں امام احمد کا مسلک

سیاسی مسائل کی دراست میں بھی امام احمد اثری مسلک کے پابند تھے۔ اور ایک اثری شخص کی طرح اس سے سرِ مو بھی تجاوز نہیں کرتے تھے، صحابہ کرام کے بارے میں وہ منقول کی پیروی کرتے اور جس طرف صحابہ کرام اور تابعین کی اکثریت نظر آتی وہی رائے اختیار کر لیتے تھے۔ الغرض وہ اپنی دراسات میں ہر پہلو کے اعتبار سے اثری تھے۔

خلافت اور خلیفہ کے بارے میں کہ کون انتخاب کرے اور کیسے منتخب ہو، وہ ایک واقعیت پسند شخص تھے۔ وہ فتنہ کو ہوا دینے سے بچتے اور کوشش کرتے تھے کہ مسلمانوں کا شیرازہ منتشر نہ ہونے پائے اور امام متغلب تک کی اطاعت کو خواہ وہ ظالم ہی کیوں نہ ہو، اُس کے خلاف بغاوت پر ترجیح دیتے تھے۔

سیاسی مسائل میں امام احمد اور امام مالک کا مسلک ایک دوسرے سے ملتا جلتا تھا۔ منازلِ صحابہؓ کی ترتیب، اختیارِ خلیفہ میں دونوں امام متفق الرائے تھے اور دونوں کی رائے یہ تھی کہ خلیفہ کے خلاف اگرچہ وہ ظالم ہی کیوں نہ ہو۔ بغاوت جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ فتنہ خروج پھوٹ پڑنے کی صورت میں وہ اس قدر ظلم ڈھائے گا کہ ایک مستبد اور ظالم شخص بھی ان کا ارتکاب نہیں کر سکتا۔

لیکن دونوں اماموں میں فرق یہ تھا کہ امام مالکؒ بغاوت اور زمانۂ انقلاب کی فتنہ طرازیاں دیکھ چکے تھے۔ کیونکہ ان کا دور فتنہ کا دور تھا۔ لیکن امام احمد نے نہ تو فتنہ کی ہولناکیاں بچشم خود دیکھی تھیں اور نہ ہی ان کا زمانہ فتنوں کے قرب کا زمانہ تھا۔ انہوں نے اپنی آنکھ سے صرف امین و مامون کی باہمی پیکار کو دیکھا تھا۔ اور اس سے اندازہ کر لیا تھا کہ اس کا انجام بُرا ہی نکلا ہے۔ اس فتنہ سے فارسی اثر و نفوذ بڑھ گیا اور دین کے معاملہ میں مختلف گروہ بندیاں اور بدعات رونما ہو گئیں۔ اور حکامِ وقت پر بدعت کا تسلط ہو گیا چنانچہ وہ خود بھی اسی قسم کے ظالم حاکم کے پنجے میں گرفتار ہوئے اور کوڑوں کی مار اور قید و بند کی سختیاں برداشت کیں۔ جسے دیکھ کر ایک حلیم آدمی کے دل میں بھی جوشِ انتقام پیدا ہو جاتا ہے اور عوام کے دلوں میں بھی انتقام و نفرت اور کینہ و عداوت کے جذبات بھڑک

اُٹھتے ہیں۔ اس موقع پر اگر امام احمد اپنے احساسات وجذبات سے مدد لیتے تو اپنی اس مظلومیت کو سہارا بنا کر حکامِ وقت کے خلاف بغاوت کر سکتے تھے لیکن اس معاملہ میں انہوں نے خواہشاتِ نفسانی کی پیروی نہیں کی۔ اور اپنی وجہ سے حکام کے خلاف کوئی قدم نہیں اُٹھایا۔ بلکہ خلافت اور اس کے خلاف بغاوت کے سلسلہ میں سنت اور عملِ سلف سے مدد کی اور اجتماعی مصالح اور عوامی معیار کو پیشِ نظر رکھا۔ اپنے مخصوص احساسات کو نظر انداز کیا۔ چنانچہ وہ ہمیشہ خروج و بغاوت سے منع کرتے رہے۔ اور اسے "بغی" سے تعبیر کرتے تھے۔ خلیفہ خواہ کتنا ہی ستم راں کیوں نہ ہو اور ان کے قتل کے درپے کیوں نہ ہو اور ان پر عذاب کے کوڑے ہی کیوں نہ برسائے ہوں۔

صحابہ کی عظمت

یہ ان کی آراء کا اجمالی خاکہ ہے۔ اب ہم قدرے تفصیل کے ساتھ انہیں بیان کرتے ہیں۔ سب سے پہلے صحابہ کرام اور ان کے درجات کی باہم ترتیب کے متعلق ان کی رائے بیان کرتے ہیں۔ اور یہ کہ صحابہ کرام کو سب وشتم کرنے والے کا حکم کیا ہے؟ پھر ہم بتائیں گے کہ خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ، بغاوت، جہاد اور اس قسم کے دوسرے مسائل میں ان کی آراء کیا تھیں؟ جہاں تک صحابہؓ کے بارے میں ان کی رائے کا تعلق تھا وہ ان کا بے حد اجلال و احترام کرتے تھے۔ چنانچہ انہیں سے مروی ہے کہ وہ صحابہ کرام میں سے کسی صحابی کو سب وشتم کرنے والے کے اسلام کو مشکوک سمجھتے تھے۔ بلکہ اسے اہلِ اسلام سے خارج قرار دیتے تھے۔ چنانچہ ان کے صاحبزادے عبداللہ روایت کرتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے دریافت کیا کہ:۔

رافضی کسے کہتے ہیں؟

فرمایا۔ اس شخص کو جو حضرت ابا بکرؓ اور حضرت عمرؓ کو سب وشتم کرتا ہے۔

پھر میں نے دریافت کیا کہ اس شخص کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جو صحابہ کرام میں سے کسی ایک صحابی کے خلاف سبّ وشتم کرتا ہے۔ تو فرمانے لگے:۔

"میں اسے مسلمان نہیں سمجھتا"[1]

ایک روایت یہ بھی ہے کہ انہوں نے فرمایا:۔

---

[1] المناقب ص۱۶۵

اگر کسی شخص کو دیکھو کہ وہ کسی صحابی کو برے الفاظ کے ساتھ یاد کرتا ہے تو اسے مسلمان نہ سمجھو[1]

صحابہ کرام کے خلاف سب و شتم کرنے کے متعلق ان کی رائے تو آپ کو معلوم ہو چکی کہ وہ اسے متہم فی الدین قرار دیتے تھے۔ اس کے ساتھ ہی یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ امام احمد کے نزدیک صحابی کا مفہوم بہت وسیع تھا وہ فرماتے ہیں:۔

صحابی کی تعریف

ہر وہ شخص جس نے آنحضرت کا شرفِ صحبت ایک سال، یا ایک مہینہ یا ایک ساعت بھی حاصل کیا ہو۔ وہ اصحابِ رسول میں شمار ہوگا اور اسے اسی اعتبار سے شرفِ صحبت حاصل ہوگا جتنی دیر کہ وہ آپؐ کے پاس رہا ہے۔ آپؐ کی زبان مبارک سے کچھ سُنا ہے اور آپ کے روئے مبارک پر خواہ ایک نظر ہی کیوں نہ ڈالی ہو۔ تو یہ ایک نظر ڈالنے والا سب سے کمتر درجہ کا صحابی ہے اور وہ بعد کی قرن والے لوگوں یعنی تابعین سے افضل ہے۔ جنہیں آپؐ کی رویت کا شرف حاصل نہیں ہو سکا۔ گو وہ کتنے ہی اعمال حسنہ لے کر خدا کے حضور میں جائیں لیکن صحابہ کرام شرفِ صحبت کی وجہ سے پھر بھی ان سے افضل ہیں جس نے صحابہ کرام میں کسی کی تنقیص کی یا کسی واقعہ کی وجہ سے کسی کے خلاف اپنے دل میں بغض رکھا یا اس کی برائیاں بیان کیں تو وہ بدعتی ہے۔ جب تک کہ سب کے لئے دعائے رحمت نہ کرے اور ان کے متعلق صاف دل نہ ہو[2]

ان تصریحات سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ جو شخص صحابہ کرام کے متعلق مخلص نہ ہو اور اس کے علاوہ وہ ان کے خلاف سب و شتم بھی کرتا ہو تو امام احمد کے نزدیک وہ بدعتی ہے اور بدعتی ان کی نظر میں متہم فی الدین ہے۔

منازل صحابہؓ اور امام احمدؒ

یہ تو صحابہ کرام کے بارے میں ان کی عمومی رائے تھی۔ اب رہی صحابہ کرام کی ترتیبِ منازل تو اس بارے میں بھی سلف صالح یعنی صحابہ و تابعین کے متبع تھے۔ ان کا خیال یہ تھا کہ بلحاظ فضیلت ان کے مختلف درجات ہیں اور یہ ترتیب اس طرح بیان فرماتے :۔

اس امت میں آنحضرت کے بعد سب سے افضل حضرت ابوبکر الصدیق ہیں۔ پھر عمر بن الخطاب، پھر عثمان بن عفان ہیں الغرض ان تینوں کی ترتیب بفضیلت تو اسی طرح بیان کرتے جیسا آنحضرت اور صحابہ کرام بیان کیا کرتے تھے۔ اور اس ترتیب میں کسی کو اختلاف نہیں تھا۔ پھر ان تینوں کے بعد پانچ اصحاب شوریٰ کا درجہ ہے۔ یعنی حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت طلحہؓ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت سعدؓ، یہ سب لوگ خلافت کے اہل تھے اور ان میں سے ہر ایک امام تھا۔

---

[1] المناقب صد ۱۶۵

[2] المناقب صد ۱۶۰

امام احمد کے اس قول پر ابن جوزی کی تعلیق ملاحظہ ہو۔

صحابہ کرام کی اس ترتیبِ فضیلت کے بیان میں امام احمد نے حضرت عبداللہ بن عمر کی اس حدیث کے مطابق مسلک اختیار کیا تھا کہ :۔

ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی مبارک میں جبکہ آپ کے صحابہ بکثرت موجود تھے، حضرت ابوبکرؓ پھر حضرت عمرؓ اور پھر حضرت عثمانؓ کو افضل مانا کرتے تھے۔ اور اس کے بعد خاموش رہتے تھے۔

مذکورہ بالا اصحابِ شوریٰ کے بعد بدری مہاجرین اور پھر بدری انصار کو سبقت الی الاسلام اور ہجرت کے اعتبار سے درجہ بدرجہ فضیلت دیتے تھے ان کے بعد دوسرے صحابہ کرام کا درجہ مانتے تھے۔

ہم نے یہ تفصیلات اس لئے پیش کی ہیں کہ اس سے امام احمد کا اندازِ فکر معلوم ہو سکے اور ہم یہ معلوم کر سکیں کہ حضرت امام صاحب حدیث و آثار کو کس درجہ ملحوظِ خاطر رکھتے تھے گو اس تفضیل پر کوئی علمی ثمرہ مرتب نہیں ہوتا اور در حقیقت اس کا تعلق تاریخی مطالعہ سے ہے۔

مراتب صحابہ کے سلسلہ میں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ خلفاءِ راشدین کی باہمی فضیلت میں امام احمد معتدل مسلک اختیار کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ سے یہ روایت صحیحہ ثابت ہے کہ وہ حضرت علیؓ کو عثمانؓ پر فضیلت دیتے تھے جیسے ہم کتاب ابوحنیفہؒ میں بیان کر چکے ہیں اور امام مالک حضرت ابوبکر، عمر اور عثمان کے بعد تمام صحابہ کو مساوی قرار دیتے تھے۔ لیکن حضرت امام احمد سلف الامام یعنی حضرت علیؓ کو عام لوگوں میں شمار نہیں کرتے تھے بلکہ حضرت عثمانؓ کے بعد اصحاب شوریٰ خمسہ میں شمار کرتے تھے۔ پھر اس کے بعد سبقت الی الاسلام اور ہجرت کے اعتبار سے ان کے باہمی مراتب کی تعیین کرتے تھے۔

حضرت علیؓ کی خلافت

پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ امام احمد حضرت علیؓ کی خلافت کا اعتراف کرتے ہیں اور اسے خلافتِ شرعیہ تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں :۔

جو حضرت علیؓ کی خلافت کو نہیں مانتا وہ گدھے سے بھی زیادہ احمق ہے …… سبحان اللہ حضرت علیؓ حدود الٰہی کو قائم کرتے تھے صدقہ وصول کرتے اور پھر اس کو (نعوذ باللہ) غیر مستحق لوگوں میں صرف کر دیتے تھے (یہ سراسر بکواس ہے) وہ تو خلیفہ برحق تھے رسول اللہ کے اصحاب انہیں پسند کرتے تھے، ان کے پیچھے نماز پڑھتے تھے اور ان کے ساتھ مل کر غزوہ، جہاد اور حج کرتے تھے۔

سلہ المناقب صد ۱۶۱

انہیں امیرالمومنین کہہ کر پکارتے تھے، اس پر راضی تھے اور اس کا انہوں نے کبھی انکار نہیں کیا۔ اس بارے میں ہم ان کے پیروکار ہیں[1]

حضرت علیؓ کی طرف سے دفاع

حضرت امام احمد جب کسی کو دیکھتے کہ وہ حضرت علیؓ کی ذات گرامی یا ان کی خلافت پر زبان طعن دراز کر رہا ہے تو نہایت سختی کے ساتھ اس کا دفاع کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی خلیفہ متوکل کے زمانہ میں امام عادل حضرت علیؓ پر طعن و تشنیع کا سلسلہ کثرت سے جاری رہتا تھا۔ کیونکہ متوکل خود ناصبی تھا۔ یعنی ان لوگوں سے تھا جو حضرت علیؓ سے عداوت رکھتے تھے اور ان کے بارے میں ناروا باتیں منہ سے نکالا کرتے تھے۔ امام احمد ان کے اقوال کا رد کیا کرتے تھے۔ حضرت علیؓ کی خلافت اور ان کے مناقب بیان فرمایا کرتے تھے۔ چنانچہ وہ فرمایا کرتے تھے:۔

منصبِ خلافت نے حضرت علیؓ کے مرتبہ میں کچھ اضافہ نہیں کیا۔ بلکہ حضرت علیؓ نے خلافت کو آرائش بخشی تھی۔

نیز فرماتے:۔

"علیؓ ابن ابی طالب کا شمار اہل بیت میں ہے۔ کسی دوسرے کو ان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔"

نیز حضرت علیؓ کے فضائل بیان کرتے ہوئے فرماتے:۔

اسانید صحیحہ سے جتنے مناقب حضرت علیؓ کے ثابت ہوتے ہیں اتنے اصحاب رسول میں سے کسی صحابی کے ثابت نہیں ہوتے[2]

امام احمدؒ کے ان اقوال سے واضح ہوتا ہے کہ گو وہ فضائل علیؓ کے جانفدار تھے۔ لیکن وہ حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ سے دفاع میں سختی سے کام لیتے تھے۔ صحیح حدیثوں سے حضرت علیؓ کے فضائل بھی بیان کرتے ہیں۔ لیکن ترتیب درجات کے سلسلہ میں وہ اسی ترتیب پر چلتے تھے جو صحابہؓ کرام نے مقرر کر رکھی تھی اور اس سے ذرا بھر بھی انحراف نہیں کرتے تھے۔ اس سلسلہ میں وہ اپنے شیخ امام شافعی کے مسلک پر چلتے تھے۔ وہ حضرت علیؓ کے مناقب بیان کرتے اور ان سے محبت کا اظہار کرتے تھے۔ لیکن تفضیل کے وقت حضرت ابوبکرؓ کو سب سے مقدم رکھتے۔ اور فرماتے:۔

"یہ معاملہ ہماری خواہش کے تابع نہیں ہے"

---

[1] المناقب لابن الجوزی

[2] المناقب ص۱۶۳

اعتدال پسندی حضرت علیؓ سے اس قدر عقیدت اور ان کی طرف سے ہر طرح کے دفاع کے باوجود وہ حضرت علیؓ کے مخالف صحابہ کے خلاف کوئی ناروا بات سننا بھی گوارا نہیں کرتے تھے۔ اگرچہ ان کا اعتقاد یہ تھا کہ حضرت علیؓ حق پر تھے۔ ایک مرتبہ ان سے حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے باہمی نزاع کے بارے میں سوال کیا گیا۔ تو فرمانے لگے۔

میں ان حضرات کے بارے میں اچھی بات کے سوا کچھ نہیں کہہ سکتا۔ ان سب پر اللہ رحم فرمائے۔ معاویہ، عمرو بن العاص ابوموسیٰ الاشعری یہ سب وہ بزرگ ہستیاں تھیں جن کا وصف بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے:۔

سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ (کثرت سجود کے اثر سے ان کی پیشانیوں پر نشان پڑے ہوئے ہیں (۴۸-۲۹)

بنو ہاشم کا احترام امام احمد اس نزاع میں نہیں پڑتے تھے کہ ان دونوں یعنی حضرت علیؓ اور معاویہؓ میں سے کون حق پر تھا اور کون باطل پر؟ ایک مرتبہ ایک ہاشمی نے آپ سے ان دونوں بزرگوں کے باہم مناقشہ کے بارے میں استفسار کیا۔ تو آپ نے اس کی طرف سے منہ پھیر لیا لیکن جب آپ کو بتایا گیا کہ یہ شخص بنو ہاشم سے ہے تو اس کی طرف متوجہ ہو کر فرمانے لگے۔ قرآن کی یہ آیت پڑھو:۔

تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٥

یہ جماعت گزر چکی ان کو وہ ملے گا جو انہوں نے کیا اور تم کو وہ جو تم نے کیا۔ اور جو عمل وہ کرتے تھے ان کی پرسش تم سے نہیں ہوگی۔ (۲-۱۴۱)

تو اس گفتگو سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں۔ کہ امام احمد اگر ایک طرف حضرت علیؓ کا اجلال و احترام ظاہر کرتے تھے تو دوسری طرف حضرت معاویہ پر طعن بھی نہیں کرتے تھے۔ اگر کسی وقت فقہی طور پر اس مسئلہ کی وضاحت کی ضرورت پیش آتی تو حضرت علی کے برحق ہونے کو ثابت کرتے تھے۔ چنانچہ ایک مرتبہ ان کی موجودگی میں امام شافعی پر یہ تہمت لگائی گئی کہ وہ شیعہ ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے حضرت علیؓ کی حضرت معاویہؓ اور خوارج کے ساتھ لڑائیوں سے باغیوں کے احکام مستنبط کئے ہیں (جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت معاویہ اور خوارج کو باغی سمجھتے ہیں) اس پر امام احمد نے فرمایا:۔

"حضرت علیؓ صحابہ کرام میں سے پہلے امام ہیں جنہیں بغاوت سے دوچار ہونا پڑا"

امام احمد اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ حضرت علی اور حضرت معاویہ کے باہم قتال سے احکام بغاوت مستنبط کرنے میں امام شافعی مورد الزام نہیں ٹھہرتے۔ اس میں ضمنی طور پر امام احمد نے حضرت معاویہؓ کے باغی ہونے کی طرف اشارہ فرما دیا۔ اور یہ حدیث

سے ثابت ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت نے عمار بن یاسر سے فرمایا:۔

"تجھے ایک باغی جماعت قتل کرے گی"

"اور یہ معلوم ہے کہ حضرت عمار کو حضرت معاویہ کی جماعت نے قتل کیا تھا"

لیکن اس کے باوجود امام احمد یہ بھی دیکھتے تھے کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت حضرت معاویہؓ کے ساتھ ہے تو وہ ان کے ذکر اور مناقشہ سے رک جاتے۔ اس لئے کہ وہ ہمیشہ صحابہ کرام کے راستہ پر چلتے تھے اور اس سے تجاوز و انحراف نہیں کرتے تھے۔

یہاں تک تو صحابہ کرامؓ اور ان کے ترتیب درجات کے بارے میں ان کی رائے کا بیان تھا، جس میں وہ اثر و نقل اور مسلک صحابہ کے متبع نظر آتے تھے۔ اب ہم انتخاب خلیفہ کے بارے میں امام احمد کی رائے کا ذکر کرتے ہیں۔

خلیفہ کا انتخاب خلیفہ کے انتخاب کے سلسلہ میں امام احمد کا کوئی واضح فیصلہ ہمارے سامنے نہیں ہے اور نہ ہی انہوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ کس خاندان سے خلیفہ کا انتخاب ہونا چاہیئے۔ ہمارے خیال میں ان کی رائے یہ ہے کہ انتخاب خلیفہ کے بارے میں صالح نظام یہ ہے کہ برسر اقتدار خلیفہ خود ہی اپنے بعد ہونے والے خلیفہ کو نامزد کر جائے۔ کیونکہ اس بارے میں حدیث بھی موجود ہے کہ آنحضرت نے حالتِ مرض میں حضرت ابوبکرؓ کو نماز کی امامت کے لئے نامزد کر کے ان کی خلافت کی طرف اشارہ فرما دیا تھا گو صاف الفاظ میں نہیں فرمایا تھا۔ پھر حضرت ابوبکر نے اپنے بعد حضرت عمر کو نامزد کیا اور حضرت عمرؓ نے چھ شخصوں میں سے کسی ایک کو خلیفہ بنانے کی ہدایت کی اور اس کی تعیین عام مسلمانوں پر چھوڑ دی۔ امام احمد بھی چونکہ صحابہ کے مسلک پر قائم رہے تھے تو ضروری تھا کہ وہ بھی اسی طریقہ انتخاب کو صالح سمجھتے، اسی لئے کہ صحابہ کا طریقہ یہی تھا۔

بلاشبہ یہ انتخاب بشرطیکہ اس میں اقربا نوازی سے کام نہ لیا گیا ہو ـــــــ عام مسلمانوں کو سمع و طاعت پر بیعت کرنے سے نہیں روکتا اور جسے خلیفہ سابق منتخب کر جائے اس پر لازم ہے کہ اقتدار سنبھالنے سے پہلے لوگوں سے سمع و طاعت پر عمومی بیعت لے۔ کیونکہ ان پر حکومت کے لئے بیعت شرط ہے۔ اس پر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ خلیفہ سابق کا کسی شخص کو اپنا جانشین منتخب کر دینے کا یہ معنی نہیں ہے کہ یہ ایک حتمی فیصلہ ہے۔ بلکہ یہ صرف اسی شخص کی مخلصانہ تجویز ہے جو اسلام اور مسلمانوں کی خیر خواہی کا دم بھرتا تھا۔ جمہور مسلمین کو پورا پورا اختیار ہے کہ وہ اس تجویز کو برقرار رہنے دیں یا رد کر دیں۔ پھر اس تجویز میں یہ مصلحت بھی ہے کہ تفرقہ و انشقاق رونما ہونے سے قبل مسلمانوں کے ذہن اس طرف متوجہ ہو جاتے ہیں۔

دوسرے فقہاء کی طرح امام احمد بھی اس طرز انتخاب کے جواز کے قائل تھے۔ بلکہ وہ اسے دوسرے طریقوں پر ترجیح

دیتے تھے۔ اس لئے کہ یہ صحابہ کا مسلک تھا۔ لیکن ساتھ ہی دوسرے طریقوں کے جواز کے بھی قائل تھے۔

ابن حزم الاندلسی نے اس طریقۂ انتخاب کو مستحسن قرار دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس کے جواز پر تمام فقہاء متفق ہیں۔ اسی لئے وہ فرماتے ہیں:۔

اس میں شک نہیں کہ امام میت کا کسی شخص کو اپنا جانشین مقرر کر دینے سے عقدِ امامت جائز و درست ہے۔ بشرطیکہ مرتے وقت نامزدگی سے اس کے پیش نظر قوم کی خیر خواہی ہو، اور حرص و ہوا کو اس میں دخل نہ ہو۔

پھر مسئلہ کی مختلف صورتیں بیان کرنے کے بعد اس طریقہ کے پسندیدہ ہونے کا اعلان کرتے ہُوئے فرماتے ہیں:۔

افضل اور اصح صورت یہ ہے کہ امامِ وقت خود ہی کسی شخص کو اپنا جانشین مقرر کر دے، عام اس سے کہ اس کا یہ کام حالتِ صحت میں یا حالتِ مرض میں موت کے وقت ہو۔ اس لئے کہ نص یا اجماع سے ان صورتوں میں کسی صورت پر عمل کرنے کی ممانعت ثابت نہیں ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے معاملہ میں کیا اور حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے معاملہ میں، یا سلیمان بن عبدالملکؒ نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کو اپنا جانشین مقرر کیا۔ ہم اسی طریقہ کو پسند کرتے ہیں اور اس کے علاوہ کو ناپسند قرار دیتے ہیں۔

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں:۔

اگر امام مر جائے اور اس نے اپنا جانشین مقرر نہ کیا ہو تو پھر وہ شخص جو امامت کا مستحق ہو آگے بڑھے اور اپنی امامت کے لئے لوگوں کو بیعت کی دعوت دے جیسا کہ حضرت عثمانؓ کے شہید ہو جانے کے بعد حضرت علیؓ نے کیا یا حضرت علیؓ کی موت کے بعد عبداللہ بن زبیرؓ نے کیا۔

امامت متغلب کا حکم پھر جب امام احمد اس طریقۂ انتخاب کو صحیح سمجھتے تھے جو حضرت ابوبکرؓ نے اختیار کیا بلکہ ہم اس بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ امام احمد اس طریقہ کو پسند کرتے تھے۔ بشرطیکہ اپنا جانشین مقرر کرنے والا خلیفہ اس معاملہ میں ہوا و ہوس سے کام نہ لے۔ پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اگر لوگ خلیفہ متغلب کی اطاعت کرنے لگیں اور اس سے راضی ہو جائیں تو وہ اس کی خلافت کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ اس معاملہ میں وہ اپنے استاذ امام شافعی کا مسلک اختیار کرتے ہیں۔ کہ امامت متغلب معتبر ہے اور امامت مفضول کا اعتبار کرنے میں امام مالک کے مسلک پر کاربند تھے۔ اب ہم وہ عبارتیں پیش کرتے ہیں جن سے ہمارے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ امام احمد اپنے ایک مکتوب میں اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے

فرماتے ہیں :-

ائمہ وقت اور امیر المومنین خواہ وہ نیکو کار ہوں یا فاسق و فاجر ، کی سمع و طاعت واجب ہے ، جو شخص مسندِ خلافت پر متمکن ہو جائے اور لوگ اس کے گرد جمع ہو جائیں یا بزورِ شمشیر وہ غلبہ حاصل کر کے خلیفہ بن بیٹھا ہو اور لوگ اسے امیر المومنین کہنے لگے ہوں ، تو بہر صورت اس کی اطاعت واجب ہے ۔ تا قیامت امراء ــــ خواہ برے ہوں یا فاجر ــــ کے ساتھ مل کر جہاد کرنا فرض ہے ۔ اموال فی کی تقسیم اور اقامتِ حدود ائمہ وقت کا حق ہے ۔ کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ ان ائمہ اور خلفاء پر طعن کرے یا اس معاملہ میں ان سے الجھے ۔ ان ائمہ کو اموال صدقات دینا جائز ہے اور فریضہ زکوٰۃ ادا ہو جاتا ہے ۔ نماز جمعہ اس کے یا اس کے مقرر کئے حاکم کے پیچھے پڑھنا جائز ہے ۔ جس شخص نے ان کے پیچھے نماز پڑھ لینے کے بعد دہرائی - وہ بدعتی ہے آثار کا تارک اور مخالفِ سنت ہے ۔ نمازِ جمعہ اگر ان کے پیچھے نہ پڑھی جائے تو اس میں کچھ فضیلت باقی نہیں رہ جاتی لہٰذا سنت کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے ساتھ دو رکعت پڑھ لے اور یقین رکھے کہ نماز ہو گئی ہے ۔ جو شخص ائمہ مسلمین میں کسی امام کے خلاف بغاوت کرے جس پر کہ لوگ جمع ہو گئے ہوں اور اس کی خلافت کو رضا و رغبت یا بہ جبر و اکراہ تسلیم کر لیا ہو ــــ تو اس شخص نے مسلمانوں کے شیرازہ کو بکھیرا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کی خلافت ورزی کی ۔ اگر وہ باغی شخص اسی حالت میں مر جائے تو جاہلیت کی موت مرا ۔[1]"

یہ ہیں امام احمد کے اقوال جو بطور صراحت اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ امام احمد کے نزدیک جس طرح امامت رضاء سابق سے صحیح ہوتی ہے بایں طور کہ لوگ اپنی رضامندی سے کسی شخص کو خلیفہ منتخب کر لیں ۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک شخص بزورِ شمشیر لوگوں پر غلبہ حاصل کرے اور ان کا حکم بن جائے اور لوگ اس کی طاعت کرنے لگ جائیں تو جمہور مسلمین کی عافیت اس میں ہے کہ اس سے بغاوت نہ کریں اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے طریق سے اس کی اصلاح کرنے کی کوشش کریں ۔ اس سے بالصراحت معلوم ہوتا ہے کہ کسی برّ و فاجر خلیفہ کی بغاوت جائز نہیں ہے ۔ اور ظاہر و باطن ہر حالت میں اس کی خیر خواہی واجب ہے ۔ اس پر خروج بغی ہے اور امت مسلمہ کی وحدت کو پارہ پارہ کرنے کے مترادف ہے ۔ خلافِ سنت اور بدعت ہے ۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد ایسے معاملہ میں جو صریح معصیت ہو اس کی طاعت جائز نہیں سمجھتے تھے ۔ اس

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص۱۷۶

لئے کہ خالق کی نافرمانی کی صورت میں مخلوق کی طاعت جائز نہیں" اگرچہ اس سلسلہ میں ان کا کوئی قول نہیں ہے ۔ لیکن ان کے عمل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے ۔ چنانچہ خلیفہ معتصم، متوکل اور ان سے قبل مامون کے اہل کاروں نے ہر طرح کوشش کی کہ وہ قرآن کے متعلق اپنے عقیدہ کے خلاف اقرار کرلیں ۔ امام احمدؒ نے رسوا کن عذاب کو برداشت کرلیا ۔ لیکن ان کا مطالبہ منظور نہیں کیا ۔ اس نوعیت کی مخالفت سے امام وقت کی بغاوت لازم نہیں آتی اور نہ اس میں خروج کی طرف دعوت پائی جاتی ہے ۔ کیونکہ خروج تو علی الاعلان نافرمانی اور مقاتلہ کا نام ہے ۔ اور دعوت الی الخروج یہ ہے کہ لوگوں کو عصیان و قتال پر اکسائے اور ان کے دلوں میں خلیفہ کے خلاف نفرت کے جذبات پیدا کرنے کی کوشش کرے ۔ اور امام احمدؒ نے قرآن کے سلسلہ میں جو طرز عمل اختیار کیا اس میں یہ دونوں چیزیں نہیں پائی جاتی تھیں ۔

وہ تو صرف "عروۂ وثقیٰ" سے تمسک کی ایک شکل تھی ۔ اور اس راہ میں تکالیف پر صبر کرنا تھا ۔ ورنہ ان کے نزدیک تو سلطان ظلم بھی کرے تو اس کی اطاعت واجب ہے ۔ اسی لئے اپنے بعض بیانات میں سنت کی طرف دعوت کے سلسلہ میں فرماتے ہیں ۔ سلطانِ وقت کے لوار کے نیچے صبر سے جما رہنا خواہ وہ عدل و انصاف سے کام لے یا ظلم کرے تلوار اٹھا کر امراء کی بغاوت جائز نہیں ہے ۔ خواہ وہ ظلم ہی کیوں نہ کریں[1] ۔

الغرض امام احمدؒ خروج بالسیف یا اس قسم کی دوسری صورت کو جائز نہیں سمجھتے تھے ۔ اور طاعت کا یہ تقاضا نہیں ہے کہ انسان خلیفہ کو خوش رکھنے کے لئے ہر قسم کے حق و باطل کا اقرار کرتا پھرے کیونکہ ایسا کرنا تو سراسر ریاکاری اور منافقت ہے ۔

ایک مشکل اور اس کا حل

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب امام احمدؒ ہر حال میں طاعت اور لزوم جماعت پر لوگوں کو آمادہ کیا کرتے تھے اور خروج و بغاوت سے منع فرمایا کرتے تھے تو پھر وُلاۃ اور امراء کو عدل و انصاف پر لانے اور ظلم سے باز رکھنے کی کیا صورت ہوگی ؟ اس معاملہ میں امام احمدؒ امام مالکؒ کے مسلک پر تھے ۔ لیکن امام مالکؒ تو ائمہ مسلمین کو عدل و انصاف اور اقامت سنت پر آمادہ کرنے کو ان کی خیر خواہی کا بہترین طریق خیال کرتے تھے ۔ یہی وجہ تھی کہ وہ خلفاء سے اختلاط پیدا کرکے انہیں نصیحت کرتے رہتے تھے ۔ اور بغیر کسی قسم کی مداہنت کے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے فریضہ پر عامل تھے ۔ بلاشبہ یہ طریقہ اس صورت میں مفید ثابت ہوتا ہے ۔ اور اچھے نتائج پیدا کرتا ہے ۔ جب امراء مخلصین اور حق گو لوگوں کے لئے اپنے دروازے کھلے رکھیں اور توجہ سے ان کی بات کو سن کر اسے دل

---

[1] المناقب ص۱۷۶

میں جگہ دیں۔ اور بعض اوقات نصح وارشاد کے ذریعہ ہی انسان مدارجِ کمال حاصل کرلیتا ہے۔ اگرچہ اقصیٰ غایت تک پہنچنے کے لئے صرف نصیحت کافی نہیں ہے۔

لیکن امام احمد کا معاملہ اس سے مختلف تھا وہ خلفاء سے میل جول نہیں رکھتے تھے اور نہ یہ ثابت ہے کہ انہوں نے کبھی امراء وخلفاء کو ظلم سے باز رہنے اور اقامتِ سنت کی دعوت دی ہو۔ بلکہ وہ اس سلسلہ میں منفی پہلو پر عمل پیرا تھے، نہ وہ عملاً ان کا ساتھ دیتے تھے اور نہ قولاً انہیں اس روش کے چھوڑنے کی دعوت دیتے تھے۔ کیا یہ اس لئے تھا کہ وہ سیاسیات سے بالکل الگ تھلگ رہنا چاہتے تھے اور یہ کام ان لوگوں کے لئے چھوڑ رکھا تھا جو سیاسیات میں دخیل ہوکر اصلاح کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ اس باب میں حسن بصری کی رائے پر عامل تھے کہ اگر رعیّت کی اصلاح ہو جائے تو لامحالہ راعی بھی سدھر جاتا ہے۔ حاکمِ وقت قوم کا مظہر ہوتا ہے۔ اگر قوم راہِ راست پر ہو اور سنت پر عامل ہو۔ احکامِ دین پر شدت سے عمل پیرا ہو تو حکام بھی صالح بن جاتے ہیں"

یہی وجہ تھی کہ امام احمد اپنی تمام مساعی سنت نبوی کے احیاء پر صرف کرتے تھے اور لوگوں کو اس پر آمادہ کرتے کہ وہ سنت پر کما حقہٗ قائم رہیں۔ آپ کے اقوال واعمال اور سیرت وکردار ہی اصلاح واستقامت کا مؤثر ترین ذریعہ تھا۔ اور حکام تو قوم کا مظہر ہوتے ہیں۔

منصبِ خلافت کسی خاندان کا حق نہیں امام احمد کی یہ رائے خلیفہ کی اطاعت کے سلسلہ میں ہے اور اس سے قبل ہم اپنے خیال کے مطابق خلیفہ کے انتخاب کے بارے میں ان کی رائے بیان کر چکے ہیں۔ اور بتا چکے ہیں کہ امام احمد نے کہیں صراحت کے ساتھ یہ بیان نہیں کیا کہ خلافت عرب کے کسی گھرانے یا قبیلہ کا حق ہے؟ بلکہ ان کے مجموعی کلام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ لوگ کسی طور پر بھی کسی شخص کے ہاتھ پر بیعت کرلیں تو وہ خلیفہ ہے خواہ وہ غیر عرب سے ہو اور قریشی خاندان کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کی طاعت بہرحال واجب ہے اس کی سرکردگی میں جہاد، عیدین، جمعہ کی اور دوسری نمازوں کی اقامت واجب ہے۔ اس کے زیر سایہ حدود کا قیام بھی واجب ہے تاکہ صورت کچھ بھی ہو عمودِ دین قائم رہے۔ امارت مفضول کو بھی جائز قرار دیتے تھے۔

حدیث قدّموا قریشًا کا مفہوم لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا از روئے سنت ان کے نزدیک کوئی ایسا گھرانا بھی ہے جو مزیت افضلیت کے ساتھ مختص ہو۔ ظاہر یہ ہے کہ حدیث ہے:-[1]

---

[1]. اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں

قَدِّمُوا قُرَيْشًا وَلَا تَقَدَّمُوهَا۔ کو قریش کو آگے بڑھاؤ خود ان سے آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرو۔

ان کی نظر میں بھی اور انہوں نے یہاں تقدم سے مراد تقدم بالخلافت ہی لیا ہے۔ چنانچہ روایت ہے کہ ابراہیم حربی نے جو امام احمد کے تلامذہ سے تھے، ایک مرتبہ ان سے دریافت کیا کہ اس حدیث میں تقدم سے کیا مراد ہے۔

اس پر امام احمد نے جواب دیا:۔

تقدم سے مراد خلافت ہے۔ ۱؎

جب امام سنت ــــ احمد بن حنبل ــــ اس حدیث سے واقف تھے تو بلاشبہ وہ اس پر عمل پیرا بھی تھے کہ قریش دوسروں سے خلافت کے زیادہ مستحق ہیں۔ کیونکہ لوگوں کو اس معاملہ میں ان پر تقدم حاصل کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ لیکن یہ نہی عام ہے اور عام ہی رہے گی خاص نہیں ہو سکتی۔ لیکن وہ اس کے ساتھ ہی فتنوں کا دروازہ بند کرنے کے لئے امامت مفضول کو بھی جائز قرار دیتے تھے۔ نیز اس مسلک میں ان صحابہ کی پیروی بھی مقصود تھی جنہوں نے حضرت معاویہ کا ساتھ دیا۔ اس طرح وہ سنت اور تعامل صحابہ کو جمع کرتے تھے ــــ جزاہ اللہ خیرًا

امام احمد اور علم حدیث و فقہ

امام احمد پر لکھنے سے ہمارا اصل مقصد انہی دو چیزوں میں ان کی منزلت کو ظاہر کرنا تھا۔ سیاست و عقائد کے متعلق ان کی آرا کا تذکرہ تو ایک ضمنی اور ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ حضرت امام صاحب اپنے زمانہ کے اندازِ فکر، حالاتِ زمانہ اور معتزلہ کے جدال پیکار ——— جن کی کہ سلاطینِ وقت پشت پناہی کر رہے تھے ——— کی وجہ سے مجبور تھے کہ سیاست و عقائد کے بارے میں اپنے آراء و افکار کا اظہار کریں۔ پھر بھی امام صاحب اصحاب اہواء کے ساتھ بحث و پیکار سے برطرف رہنے کی کوشش کرتے تھے اور کسی مسائل یہ مستفسر کے جواب میں بادل نخواستہ اظہارِ خیال کرتے تھے۔ کیونکہ وہ لوگوں کے امام تھے اور لوگ اپنی مشکلات کے حل کے لئے ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔ لہٰذا ضروری تھا کہ وہ ان کی صحیح رہنمائی کرتے۔ الغرض امام صاحب نے عقائد و سیاست کے بارے میں اظہارِ خیال تو ضرور کیا ہے لیکن ان باتوں کو اپنے فکر و نظر کا محور نہیں بنایا۔ اپنی رائے کو ثابت کیا لیکن مخالفین کے ساتھ جدل و پیکار کو پسند نہیں فرمایا۔ اپنے عقائد کے راستہ میں اگر تکلیف پہنچی تو صبر و جلادت سے اسے برداشت کر لیا۔ لیکن مخالفت نہیں کی۔ اور ان سب باتوں میں وہ تقویٰ اور احتساب سے کام لیتے رہے۔

لیکن فقہ و حدیث ان کا اصل فن تھا جن کی تحصیل پر انہوں نے اپنی تمام تر صلاحیتیں صرف کر دیں، حدیث، آثارِ صحابہ، ان کے قضایا و فتاوی حاصل کئے۔ پھر آنحضرت اور صحابہ کرامؓ کے قضایا اور ان کے فتاوی سے فن فقہ اخذ کیا۔ اس طرح وہ صحیح راستہ سے فقہ کی طرف متوجہ ہوئے۔ بنابریں ان کی فقہ، بذاتِ خود آثار یا ان سے ملتی جلتی ہے۔ امام شافعی سے ان کی پہلی زندگی میں انہوں نے ملاقات کی اور ان سے کتاب اللہ کو صحیح طور سمجھنے کے ضوابط، اصول میں مقابلہ اور ناسخ منسوخ کا علم حاصل کیا۔ عام الفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان سے طریقہ استنباط سیکھا اور نیز معلوم کیا کہ شریعت حقہ کے مصادر اولیٰ سے کس طرح احکامِ فروع کا استخراج کیا جاتا ہے۔

انہوں نے امام شافعیؒ کو بہت بڑی علمی شخصیت کا مالک پایا ان کے عقل و فکر کی تعریف کی اور سمجھا کہ کسی کتاب و سنت کے طالب کو اس سے محروم نہیں رہنا چاہیئے۔ لیکن ساتھ ہی جو کچھ کسب فیض کیا۔ اسے ہضم کر لیا۔ جیسا کہ ایک عالم علم کے مختلف سرچشموں سے سیر ہو کر علم کو ہضم کر لیتا ہے وہ اس کی غذا صالح ہوتی ہے اور علم خالص ہی کی شکل میں اس کے ثمرات ظاہر ہوتے ہیں۔

اس طرح امام احمدؒ نے امام شافعیؒ سے ان کے علوم اخذ کئے جو فنِ فقہ اور طرق استنباط پر مشتمل تھے۔ ان سے غذا حاصل کی۔ اور پھر سنت و آثار کا صحیح طور پر درس دینے لگ گئے۔ اپنی فقہ میں اثری طریق پر چلے۔ اگر فتویٰ دیتے وقت انہیں کسی صحابی یا تابعی کا فیصلہ نہ ملتا تو پھر بھی آثار سے دور نہ ہٹتے اور ان سے قریب رہنے کی کوشش کرتے۔ بنابریں ان کی فقہ آثار یا آثار کی صحیح عکاسی کا نام ہے۔ لہذا ان کی فقہ حقیقت منحیٰ اور مظاہر کے اعتبار سے اثری فقہ کہلانے کی مستحق ہے۔

ان تصریحات کی بنا پر ہم بجا طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام احمدؒ امام الحدیث تھے۔ اور حدیث و آثار کے امام ہونے کی حیثیت سے وہ امام فقہ بھی تھے، اور ان کی فقہ حقیقت و منطق، مقالیس و ضوابط اور لون و مظہر کے اعتبار سے اثری فقہ تھی۔

لیکن ابن جریر الطبریؒ[1] نے ان کے فقیہ ہونے کا انکار کیا ہے۔ اور ابن قتیبہ نے انہیں محدثین میں شمار کیا ہے اور فقہاء کے زمرہ سے خارج کیا ہے۔ اور بہت سے علماء نے اس قسم کی یا اس سے ملتی جلتی باتیں کہی ہیں لیکن اگر ان کے دراسات کو نظر تفحص سے دیکھا جائے اور مختلف مسائل کے سلسلہ میں ان کے اقوال و فتاویٰ کو پیش نظر رکھا جائے تو ہم بہ آسانی یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ امام احمدؒ بہت بڑے فقیہ تھے البتہ ان کی فقہ پر اثری رنگ غالب تھا۔

اس کے علاوہ بہت سے علماء نے امام صاحب کو فقیہ قرار دیا ہے۔ ہمارے پاس ایک ایسا فقہی مجموعہ موجود ہے جو ان کی طرف منسوب ہے اس میں مختلف اور متضاد قسم کی روایات موجود ہیں جو سند صحیح کے ساتھ ان سے حکایت کی گئی ہیں اور علماء نے انہیں سندِ قبولیت بھی بخشی ہے۔ اگرچہ بعض لوگوں نے شروع ہی سے اسے گرد و غبار سے محجوب کرنے کی کوشش کی ہے ——— وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب نہیں ہو سکے ——— لیکن چشم بینا ان غبار انگیزیوں کے باوجود حقیقت کا انکشاف کر لیتی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب علماء امام احمدؒ کی فقہ کو سندِ قبولیت عطا کر چکے ہیں اور ان کی طرف نسبت کو صحیح مان چکے ہیں تو پھر یہ غبار انگیزی کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ شروع شروع میں امام احمدؒ اپنے شاگردوں اور سامعین کو حدیث کے علاوہ کچھ اور تحریر کرنے سے منع فرماتے تھے۔

---

[1] ابو جعفر محمد بن جریر بن یزید بن خالد الطبری صاحب التفسیر الکبیر و التاریخ و ۲۲۴ھ۔ ت ۳۱۰ھ انظر لاحوالہ الطبقات لابن السبکی

اس وقت ان کی یہ رائے تھی کہ حدیث کے علاوہ کسی دوسری چیز کا لکھنا لوگوں کی ایجاد ہے۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ ایک ہی قرطاس میں آنحضرت اور عام لوگوں کے کلام کو جمع کر دیا جائے۔ نیز انہیں اندیشہ تھا کہ لوگ دوسری چیزوں کو لکھ کر حدیث و آثار سے بے پرواہ نہ ہو جائیں گے کیونکہ جب فقہاء کی آراء مرتب ہوں گی تو لوگ فروعات میں انہی کے کلام کا درس دینا شروع کر دیں گے۔ پیش آمدہ مسائل کے حل کے لئے انہیں کے استخراج کو مدِ نظر رکھیں گے اور علمِ حدیث اور روایت و آثار کی تتبع سے بے پرواہی برتیں گے اور یہ ایک حقیقت ہے کہ لوگوں کے متعلق امام احمد کی یہ توقع صحیح ثابت ہوئی اور جس بات کا انہیں اندیشہ تھا بعد میں وہی ہوا۔ لوگوں میں ایک بہت بڑا گروہ ایسا پیدا ہو گیا جنہوں نے فروعی مسائل میں ائمہ کے آراء و افکار کا درس دینا شروع کر دیا۔ اور حدیث و آثار کی بجائے ان کی پیروی شروع کر دی

تدوینِ فقہ کی مخالفت

پھر ایک بات اور بھی ہے کہ فقہاء اپنی تخریجات فقہیہ اور نظریات میں مختلف تھے پس اگر سارا مجموعۂ آراء مدون ہو جاتا تو لوگ چکر میں پڑ جاتے۔ کیونکہ ان کی نظر میں یہ علم دین تھا اور دین کو اقوال منفرقہ اور متضاد آراء کا مجموعہ نہیں بننا چاہیئے۔

یہی وجہ تھی کہ امام احمد فروعات فقہیہ کی تدوین کے سخت مخالف تھے اور دوسروں کی کتابوں کا مطالعہ کرنے سے بھی منع فرمایا کرتے تھے۔ چنانچہ فرمایا کرتے تھے:-

جو کچھ اسحاق بن راہویہ، سفیان ثوری، امام شافعی اور امام مالک نے جمع کر رکھا ہے۔ اس پر غور و خوض نہ کرو اور ان کے اصل منبع کو سامنے رکھو۔

ایک مرتبہ ان سے دریافت کیا گیا کہ اہل حدیث کی ایک جماعت امام شافعی کی کتابوں کو نقل کر رہی ہے۔ اس کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں تو انہوں نے فرمایا:-

"میں تو اسے درست نہیں سمجھتا"

اسی طرح ابو ثور کی کتابوں کے بارے میں ان سے دریافت کیا گیا تو فرمایا:-

"یہ بدعت ہے۔ تم حدیث کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑو۔"

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد مؤطا امام مالک کی نقل کو جائز سمجھتے تھے کیونکہ در اصل وہ حدیث کی کتاب ہے۔ اگرچہ اس میں کچھ فقہ بھی موجود ہے۔

وہ اسے بھی پسند نہیں کرتے تھے کہ ان کے فتاویٰ ان کی زبانی نقل کئے جائیں۔ چنانچہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ امام احمد

کو یہ خبر پہنچی کہ ان کے حلقہء درس کے شرکاء میں سے کوئی شخص خراسان میں ان کے نام سے روایت کرتا ہے تو اپنے تلامذہ کو جلا کر فرمانے لگے:-

"گواہ رہو میں ان تمام باتوں سے رجوع کرتا ہوں"[1]

تدوین فقہ کی اجازت

مذکورہ بالا اخبار جو فتاویٰ کی روایت سے نہی اور روایت حدیث پر اکتفا کرنے کے بارے میں ان سے نقل کی گئی ہیں وہ اپنی جگہ پر صحیح اور درست ہیں لیکن ساتھ ہی ساتھ ایسے واقعات بھی ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نقل و روایت کی اجازت بھی دیتے تھے۔ بلکہ احیاناً ایسا بھی ہوتا تھا کہ وہ اپنے لکھے ہوئے مسئلے کی طرف مراجعت کرتے اور اسے قبول فرماتے تھے۔

دونوں میں تطبیق

ان دونوں باتوں میں تطبیق کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ امام احمد اپنی زندگی کے پہلے دور میں اس بات کے مخالف تھے کہ حدیث کے علاوہ ان سے کوئی اور چیز نقل کی جائے۔ اس لئے کہ وہ اپنے فتاویٰ کی نشر واشاعت پسند نہیں کرتے تھے. کیونکہ ان کی نظر میں فتویٰ فقیہہ کے لئے ایک طرح کا ابتلاء ہوتا ہے اور وہ ایسے معاملے میں حکم صادر کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ جس کے بارے میں نہ تو اسے آنحضرت سے کوئی نص صریح ملتی ہے اور نہ اس موضوع پر اصحاب رسول کا کوئی فتوے ملتا ہے۔ لہٰذا بغیر نص کے وہ فتوے دیتا ہے اور اس بات کو بغیر مجبوری کے امام صاحب جائز نہیں سمجھتے تھے اور جو بات ضرورت کے تحت ہوا سے نشر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور اس قسم کے ابتلاء میں تو سع ناجائز ہے۔ البتہ اگر فتویٰ حدیث واثر پر مبنی ہو تو اس کی اتباع واجب ہے۔ اور اس کی نشر واشاعت دراصل حدیث کی نشر واشاعت ہے۔

فتویٰ و تحدیث کے بارے میں امام احمد کا شروع شروع میں یہی نظریہ تھا لیکن بعد کے حالات سے مجبور ہو کر انہوں نے اپنے فتاویٰ کی کتابت اور نقل کی نہ صرف اجازت ہی نہیں دی بلکہ انہیں خود بھی نشر کیا۔ چنانچہ امام احمد کے ایک شاگرد عبدالملک بن عبدالحمید المیمونی المتوفی ۲۷۴ھ روایت کرتے ہیں:-

کہ میں نے عبداللہ یعنی احمد بن حنبل سے ان کے مسائل کے بارے میں دریافت کیا کہ کیا ان کو لکھ لیں تو انہوں نے فرمایا:-

"اے ابوالحسن یہ تم کونسی چیز لکھتے ہو؟ اگر تمہارا پاس خاطر نہ ہوتا تو میں ہرگز تمہیں یہ چیز لکھنے کی اجازت نہ دیتا۔ مجھ پر یہ سب سے گراں چیز ہے۔ اور مجھے حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ محبوب ہے"۔

---

[1] اور اس قسم کے دوسرے واقعات کے لئے ملاحظہ ہو۔ المناقب لابن الجوزی۔ اس راوی کا نام اسحاق بن منصور مروزی (۲۵۱ھ) ہے اور ہم آئندہ صفحات میں وضاحت کریں گے کہ امام احمد نے دوبارہ ان مرویات کا اقرار کر لیا ۱۲

اس پر میں نے عرض کیا:۔

میں آپ سے یہ باتیں نقل کر کے بہت خوش ہوں آپ کو معلوم ہے کہ رسول اللہ کے اس دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد حضور کے صحابہ کرام سے ایک قوم وابستہ رہتی تھی اور ان سے احادیث لکھتے تھے۔ بعدہٗ ہر شخص کے حلقۂ درس میں اس کے تلامذہ لکھتے رہے ہیں۔

اس پر امام احمد نے پوچھا، وہ لکھنے والے کون تھے؟

میں نے عرض کیا، ابوہریرہ اور نیز عبداللہ بن عمر لکھا کرتے تھے۔ امام احمد نے کہا یہ لوگ تو حدیث لکھا کرتے تھے۔

اس پر میں نے کہا۔ یہ مسائل بھی تو حدیث ہی ہیں اور حدیث سے ماخوذ ہیں[1]۔

اس کلام سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں۔

۱۔ امام احمد اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ ان سے مسائل نقل کئے جائیں لیکن لکھنے والوں کو رد کرنے سے بھی حجاب محسوس کرتے تھے۔ لہٰذا جو کچھ ان سے لکھا گیا وہ ان کے اسی حجاب کے باعث تھا۔

۲۔ دوم یہ کہ امام احمد کے اس شاگرد نے اس معاملہ میں بالآخر اپنے شیخ کی خوشنودی حاصل کر لی۔ اور ان کی کراہت دور کر دی، یا کم از کم اس میں تخفیف ضرور کر دی۔

کتاب المنہج الاحمد میں یہ بھی مرقوم ہے کہ اسحٰق بن منصور الکوسج المروزی المتوفی ۲۵۱ھ نے امام احمد سے کچھ مسائل نقل کئے۔ اور امام احمد نے ان مسائل سے رجوع کر لیا۔ چنانچہ اسحٰق نے یہ سن کر ان مسائل کو ایک تھیلے میں ڈالا اور اپنی پیٹھ پر اٹھا لیا، اور پا پیادہ بغداد کی طرف چل پڑے۔ وہ تمام مسائل از سر نو امام احمد پر پیش کئے۔ پھر دوبارہ امام احمد سے ان کی توثیق کرائی اور اپنے شاگرد کی احتیاط پر تعجب کیا۔

کتابت کی اجازت

ان باتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام احمد ہر چیز سے پہلے اپنے آپ کو محدث ہی سمجھتے تھے اور یہ کہ ان کے تمام فتاویٰ حدیث و آثار ہی پر مبنی ہونے چاہئیں اور وہ انہی کی رو سے فتویٰ دیں۔ لیکن جب ایسے مسائل ان کے سامنے آئے جن کی نظیر صحابہ کرام کے فتاویٰ میں موجود نہ تھی تو مجبوراً اجتہاد و رائے سے فتویٰ دیا۔ لیکن اس عقیدہ کے ساتھ کہ فتوے ضرورت

---

[1] "المنہج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام احمد" اس کا قلمی نسخہ دار الکتب المصریہ تحت نمبر ۲۴۲۴ تاریخ موجود ہے۔ الجزء اول صفحہ ۲

[2] حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو کتاب مذکور صفحہ ۱۴۹۔

کی بنا پر دبا جاتا ہے۔ لہٰذا اسے یہیں تک محدود رہنا چاہیئے۔ اور اس کی نشر و اشاعت جائز نہیں ہے۔ لیکن آپ کے شاگرد نقل و کتابت پر برابر اصرار کرتے رہے۔ اور بالآخر انہیں اس بات پر رضامند کر لیا کہ ان کے فتاویٰ قید کتابت میں لائے جائیں۔ اور لوگوں میں ان کی نشر و اشاعت کی جائے اور لوگوں کے لئے بھی یہ بہتر ہے کہ ان فتاویٰ پر عمل کریں جو حدیث و اثر سے ماخوذ ہوں، ایسے فتاویٰ ان فروع فقیہہ سے بہتر ہیں جن کا حدیث و اثر سے اتصال کمزور ہو۔ کیونکہ امام صاحب کے اصحاب حدیث میں اس پایہ کے نہ تھے جو خود حضرت امام صاحب کا تھا۔

امام احمد کا اپنے فتاویٰ کی کتابت سے منع کرنا، پھر کتابت کی اجازت دینا اور مرویات کی کثرت اور ابواب کی توسیع اور اس میں بڑی بڑی ضخیم جلدوں کا مرتب ہونا یہ سب باتیں ایسی ہیں کہ جن کے متعلق مصادر میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ اور لوگوں نے اس کے خلاف غبار اڑانے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اہل نظر جانتے ہیں کہ یہ سب اعتراضات بے سرو پا اور بے حقیقت ہیں۔

امام احمد کی مرویات کے گرد خواہ کتنی ہی غبار انگیزی کیوں نہ کی جائے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ یہ فقہی مجموعہ جو ان کی طرف منسوب ہے کئی نسلوں سے ورثہ کی طرح نقل ہوتا چلا آرہا ہے۔ اور درس گاہوں میں پڑھایا جاتا ہے۔ اس مجموعہ سے فقہ حنبلی اور اس کے قواعد کلیہ مرتب ہوئے ہیں۔ اور ان کی فقہ حدیث و آثار یا ان دلائل سے ثابت ہے جو ——— امام احمد کے بعض شاگردوں کی تعبیر کے مطابق ——— آثار سے ماخوذ ہیں۔

خلاصۂ بحث الغرض امام احمد سے بحیثیت محدث ہونے کے صرف ان کی کتاب "المسند" منقول ہے۔ جسے انہوں نے از خود مرتب کیا اور اپنے اخلاف کی طرف نقل کر دیا۔ یہ ایک ایسی کتاب ہے جس کی ان کی طرف نسبت میں کسی طرح کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ ثقات نے اسے حضرت امام صاحب سے روایت کیا ہے۔ اس کی کتابت خود انہوں نے کی ہے۔ اور اپنے اصحاب اور تلامذہ کو اس کا املا کرایا ہے۔ اس کی تحریر کا خیال انہیں ہر وقت دامنگیر رہتا تھا۔ تاکہ یہ لوگوں کے لئے بمنزلہ "امام" کے ہو جیسا کہ ان کے بعض اقوال سے ثابت ہے۔

لیکن امام احمد نے بحیثیت فقیہہ ہونے کے کوئی کتاب فقہ میں مرتب نہیں کی اور نہ اس سلسلہ میں اپنے اصحاب کو کچھ املا کروایا ہے۔ بلکہ شروع شروع میں وہ اسے ناپسند کرتے تھے۔ بعدہٗ شاگردوں کے اصرار پر اپنے فقہی مسائل کے نقل کی اجازت دے دی۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ اپنے فتویٰ پر خود تصدیقی دستخط کر دیتے تھے اور اس کی صحت نسبت کا اقرار فرماتے تھے تاکہ ان سے اخذ کے معاملہ میں لوگ احتیاط سے کام لیں ——— اب ہم "المسند" کے بارے میں گفتگو شروع کرتے ہیں:-

اَلْمُسْنَدْ

اَلْمُسْنَدْ: یہ احادیث کے اس مجموعہ کا نام ہے جس کی امام احمد نے روایت کی ہے اور اس کی جمع و ترتیب کے لئے انہوں نے زمین کا چپہ چپہ چھان مارا تھا المسند دراصل ان احادیث کا خلاصہ ہے جنہیں اسناد کے ساتھ امام احمد نے حاصل کیا تھا۔ اس لئے اس کی تدوین کا کام انہوں نے آغاز تحصیل کے ساتھ ساتھ ہی شروع کر دیا تھا۔ انہوں نے سولہ سال کی عمر میں حدیث کی تحصیل شروع کی اور علماء سنت اس بات کے معترف ہیں کہ ۱۸۰ھ میں مسند کی جمع و ترتیب شروع کر دی تھی۔ اور یہی وہ سال ہے جب انہوں نے تحصیل حدیث شروع کی جیسا کہ ہم ان کی زندگی کے حالات میں بیان کر آئے ہیں۔ چنانچہ کتاب المنہج میں ہے المسند کا کام ۱۸۰ھ کو شروع کیا تھا[1]۔

تدوین مسند کا اصل سبب ہم بیان کر چکے ہیں کہ امام احمد لکھنے کو ناپسند کرتے تھے لیکن حدیث کی کتابت کو انہوں نے پسند فرمایا۔ اور المسند کی کتابت کا کام انہوں نے اپنے صدر حیات میں ہی شروع کر دیا تھا۔ اس کی وجہ خود ہی انہوں نے اپنے صاحبزادے عبداللہ کے جواب میں بیان فرما دی تھی۔ چنانچہ عبداللہ روایت کرتے ہیں کہ میں نے اپنے والد (احمد بن حنبل) سے پوچھا کہ آپ کتابیں مرتب کرنے سے منع فرماتے ہیں۔ حالانکہ آپ نے خود بھی "المسند" لکھی ہے، تو جواب میں فرمانے لگے۔

یہ کتاب میں نے اسی لئے لکھی ہے کہ لوگوں کے لئے حدیث میں امام کا کام دے۔ جب ان میں سنت رسول کے معاملہ میں کسی قسم کا اختلاف ہو تو اس کی طرف رجوع کریں۔

طلب حدیث کے ساتھ ہی امام صاحب نے اپنا نصب العین بنا لیا تھا کہ ان ثقات سے جن سے ملاقات یا روایت کا انہیں موقع ملے۔ جمع حدیث کا کام بھی شروع کر دیا جائے۔ وہ دور دراز شہروں میں سفر کی صعوبتیں برداشت کر کے ان کے پاس پہنچتے اور ان سے کسب فیض

---

[1] ملاحظہ ہو المنہج صد ۲۱ ج ا قلمی نسخہ دار الکتب مصر ۱۲

کرتے ۔ تدوینِ مسند کا کام انہوں نے زندگی بھر جاری رکھا۔ اور اس کی تہذیب و ترتیب اور تنظیم کی طرف متوجہ نہ ہو سکے۔ بلکہ جمع و تدوین میں معروف رہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مسودات کی شکل میں متفرق اوراق پر وہ اس کی جمع و تدوین کرتے رہے۔ یہاں تک کہ جب قربِ اجل کا احساس ہوا تو اپنے صاحبزادوں اور خاص لوگوں کو جمع کیا اور جو کچھ لکھا تھا انہیں املا کرا دیا۔ پھر وہ سارا انہیں پڑھ کر سنایا۔ چنانچہ شمس الدین الجزری فرماتے ہیں :۔

امام احمد نے المسند کی تدوین کا کام شروع کیا تو اسے الگ الگ اوراق میں لکھا اور متفرق اجزاء میں تقسیم کیا۔ جیسا کہ مسودے کی حالت ہوتی ہے۔ پھر قبل اس کے کہ آرزو پوری ہو اجل کا وقت آپہنچا تو انہوں نے وہ مسودہ اپنی اولاد اور اہل بیت کو سنا ڈالا۔ اور اس کی تنقیح و تہذیب سے پہلے فوت ہو گئے۔ مسودہ جوں کا توں باقی رہ گیا۔ پھر ان کے صاحبزادے عبداللہ نے ان روایات کے مشابہ اور مماثل روایات اپنے مسموعات سے شامل کر دیں[1]

اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد نے اپنی اولاد اور اہل بیت کے سوا کسی کو المسند نہیں سنائی اور یہ بظاہر اس مشہور روایت کے خلاف معلوم ہوتی ہے کہ امام احمد اپنے مجموعہ حدیث میں سے ہر سائل کو املا کرا دیا کرتے تھے۔

لیکن حقیقتہً ان دونوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ وہ حدیث کے طالبعلموں کو درس دیتے وقت جو کچھ وہ پوچھتے تھے اپنے مجموعہ حدیث سے پڑھ کر سنا دیا کرتے تھے۔ لیکن ان لوگوں کو انہوں نے ایسی پوری کتاب پڑھ کر نہیں سنائی جس میں وہ تمام حدیثیں ہوں جو انہوں نے مختلف شیوخ سے تمام بلادِ اسلامیہ میں پھر کر حاصل کی تھیں بلکہ صرف وہی بتایا جو سائل نے پوچھا یا عام لوگوں کی ضرورت اس کے بتانے کی متقاضی ہوئی۔ لیکن جب انہیں قربِ اجل کا احساس ہوا تو اپنے خاص لوگوں کو وہ سب کچھ سنا دیا جو جمع کیا تھا۔ تاکہ ان کے مسموعات سے کوئی حدیث ضائع نہ ہو اور وہ مجموعہ لوگوں کے لئے امام کا کام دے۔

جزری کا جو قول ہم نے نقل کیا ہے وہ ایک دوسرے امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ موجودہ مسند وہ نہیں ہے جو انہوں نے اپنی اولاد کو سنائی بلکہ اس پر کچھ اضافے بھی ہیں جنہیں ان کے صاحبزادے عبداللہ نے جو اس مسند کے راوی ہیں، اپنی مسموعات میں سے شامل کر دیا تھا۔

تو کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ موجودہ مسند جو بروایت عبداللہ ہے وہ سارے کا سارا امام احمد کا مسند نہیں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امام عبداللہ نے جو کچھ اس میں شامل کیا ہے اس کا اکثر حصہ اپنے والد کے علاوہ کسی اور سے سماعت کر کے شامل نہیں کیا ہے۔ بلکہ

---

[1] ملاحظہ ہو مقدمہ المسند طبع المعارف بتحقیق احمد شاکر

زیادہ تر اپنے والد سے سن کر ہی شامل کیا ہے۔ لیکن یہ وہ حصہ نہیں ہے جسے "مسند" کا املا کراتے وقت انہوں نے املا کرایا تھا۔ بلکہ وہ امام عبداللہ نے اپنے والد سے روایت کیا ہے وہ مسند ہے لیکن انہوں نے مسند کی تمام ترحدیثیں اپنے باپ سے نہیں سنیں اور یہ ممکن نہیں کہ عبداللہ نے اس میں ایسی حدیثیں بھی شامل کر دی ہوں جو اپنے باپ سے نہ سنی ہوں۔ جیساکہ بعض علماء کا خیال ہے:۔

طلاب حدیث اور قارئین کے ہاتھوں میں المسند کا جو متداول نسخہ موجود ہے اس کے راوی عبداللہ بن احمد ہیں تو ضروری ہے کہ ہم معلوم کریں کہ ان کی حیثیت اور شخصیت کیا ہے؟ کیونکہ یہ بھی ایک طرح سے "المسند" ہی کا تعارف ہے۔ ناقل اگر ثقہ ہے تو پھر منقول کے بارے میں کسی طرح کا شک وشبہ نہیں ہو سکتا۔

امام عبداللہ بچپن ہی سے طلب حدیث میں لگ گئے چنانچہ انہوں نے علم حدیث اپنے والد اور دوسرے شیوخ سے حاصل کیا۔ اگرچہ ان کی روایات کا بیشتر حصہ وہ ہے جو انہوں نے اپنے والد سے ان کی زندگی میں روایت کیا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

جب میں اپنے والد رحمہ اللہ کی خدمت میں اپنی حاصل کی ہوئی حدیثیں پیش کرتا تھا تو ان کے چہرے میں تغیر کے آثار دیکھتا تھا۔ اور فرماتے گویا تو وہ طلب کرتا ہے جو میں نے نہیں سنایا[1]

امام احمد اپنے صاحبزادے عبداللہ کی حدیث کی طرف رغبت اور حسن عنایت کو بہت پسند فرماتے تھے اور فرمایا کرتے تھے:۔

میرے بیٹے عبداللہ کو علم حدیث سے بہرہ وافر ملا ہے جو بات مجھے یاد نہیں ہوتی وہ یاد کرا دیتا ہے[2]

امام عبداللہ کی اپنے باپ کی نظروں میں یہاں تک قدر ومنزلت تھی کہ امام احمد ان سے روایت حدیث کیا کرتے تھے۔ اور مذکورہ بالا قول کہ "جو بات مجھے یاد نہیں ہوتی وہ یاد دلا دیتے ہیں" میں بھی امام احمد نے اسی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ رسول اللہ کی جو حدیث ان کے سمع مبارک میں پہنچی ہوتی تھی اسے وہ اپنے بیٹے سے قبول کر لیتے تھے۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ امام عبداللہ نے اپنے والد کے سوا اگر کسی دوسرے شخص سے ان کی زندگی میں روایت کی تھی تو ان کے ارشاد سے تھی۔ کیونکہ انہوں نے ہی اپنے زمانہ کے اہل کمال بزرگوں کا انہیں تعارف کرایا تھا۔ اور ان کے مراتب سے آگاہ کیا تھا چنانچہ ابن عدی فرماتے ہیں:۔

---

[1] طبقات الحنابلہ لابن ابی لیلی ص۱۸۲۔

[2] ملاحظہ ہو مقدمہ المسند ص۳۸۔

عبداللہ نے اپنے باپ کے ذریعہ ہی مرتبہ کمال حاصل کیا۔ وہ خود بھی خاص منزلت علمی کے مالک تھے۔ انہوں نے مسند کے ذریعہ اپنے والد کے علم کو زندہ جاوید بنادیا۔ جوکہ ان کے والد نے انہیں خاص طور پر پڑھ کر سنائی تھی اور انہوں نے اپنے والد کے علاوہ اگر کچھ لکھا بھی تو اپنے والد کی اجازت سے۔

علماء اس بات پر متفق ہیں کہ امام عبداللہ اپنے والد کے سب سے بڑے راوی ہیں۔ چنانچہ ابن ابی لیعلی طبقات میں لکھتے ہیں:۔
میں نے ابوالحسین بن المنادی کی کتاب میں پڑھا ہے۔ وہ عبداللہ اور صالح کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔
"صالح نے اپنے والد سے بہت کم لکھا ہے لیکن عبداللہ نے اپنے والد سے اسقدر زیادہ روایت کی ہے کہ دنیا میں ان سے زیادہ امام احمد سے کسی نے روایت نہیں کی۔ انہوں نے مسند کی سماعت کی جو تیس ہزار احادیث پر مشتمل ہے۔ اور تفسیر جس میں ایک لاکھ بیس ہزار روایات ہیں۔ ان میں سے اسی ہزار روایات سنی ہیں۔ اس کے علاوہ ناسخ منسوخ، تاریخ، احادیث شعبہ، آیات کتاب اللہ کی تقدیم و تاخیر، جوابات القرآن، اور المناسک الکبیر والصغیر کا علم حاصل کیا۔ ہمارے اکابر شیوخ عبداللہ کی معرفت رجال اور معرفت علل حدیث اور طلب حدیث پر مواظبت کے قائل چلے آئے ہیں۔ وہ اپنے بزرگوں سے بھی امام عبداللہ کے متعلق اسی قسم کا اعتراف نقل کرتے چلے آئے ہیں[1]"

عام لوگ اور خاص طور پر طبقہ علماء امام عبداللہ کی ان کے والد کے صاحب فضل ہونے اور خود ان کے صاحب کمال اور طلب حدیث کے سلسلہ میں بلند ہمت ہونے کی وجہ سے بہت تعریف کرتے تھے۔ یہاں تک کہ وہ خود کثرت مدح سے اکتا گئے تھے اور ایسی باتوں کا سننا پسند نہیں کرتے تھے۔

یہ ہیں وہ امام عبداللہ جنہوں نے اپنے والد بزرگوار کی "مسند" روایت کی ہے اور ان کے علم کو لوگوں میں نشر کیا ہے۔ پھر ان کے بعد وقت کے حفاظ اور ثقات نے مسلسل طور پر اسے سنا اور نسلاً بعد نسل اسے یاد کیا اور اس میں ایک ایسا علمی اور دینی ذخیرہ جمع ہے۔ جس کی وقت کے علماء حفاظت کرتے چلے آئے ہیں۔ اور اسے سند قبول عطا کی ہے۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ المسند کا موجودہ اور متداول نسخہ وہی ہے جسے عبداللہ نے ترتیب دیا تھا۔ امام عبداللہ کے بعد حفاظ محدثین نے اس کی ترتیب کو بدلنے اور دوسرے نسق پہ جمع کرنے کی کوشش کی۔ امام عبداللہ کی تو یہی بہت بڑی ہمت تھی کہ انہوں نے اپنے والد کی منتشر حدیثوں کو ایک خاص اسلوب پر جمع کر دیا اور بعض مماثل روایات مزید اس میں لے آئے۔ ہر صحابی کی مسند الگ

---

[1] طبقات الحنابلہ المختصرہ صہ ۱۳۲، ۱۳۳ طبع دمشق

مرتب کردی۔ چنانچہ امام ذہبی لکھتے ہیں اگر امام عبداللہ مسند کی ترتیب کو مہذب اور منقح کر دیتے تو کیا ہی اچھا ہوتا۔ شاید اللہ تبارک و تعالیٰ اس بلند قدر مجموعہ کی خدمت کے لئے کسی اور بندے کو توفیق دے جو اس کی تبویب کرے اس کے رجال پر بحث کرے۔ اس کی موجودہ وضع اور ہیئت کو بدل دے۔ یہ مجموعہ آنحضرت کی احادیث کے اکثر و بیشتر حصہ پر مشتمل ہے اور کم ہی ایسی حدیث ہوگی جو اس میں موجود نہ ہو، البتہ حسان احادیث کا استیعاب اس میں نہیں ہے بلکہ بیشتر حصہ اس میں آگیا ہے، رہیں غریب اور کمزور روایات تو ان سے مشہور روایات اس میں آگئی ہیں اور ان حدیثوں کا تھوڑا حصہ چھوڑ دیا گیا ہے جو سنن اربعہ، معجم الطبرانی الاکبر والاوسط میں موجود ہیں۔

المسند کی ترتیب اور تقریب کی کوشش کے بارے میں جزری لکھتے ہیں:۔

اللہ تعالیٰ نے خاتمۃ الحفاظ الامام صالح الورع ابوبکر محمد بن عبداللہ بن المحب الصامت کو توفیق دی اور انہوں نے اس مسند کو معجم الصحابہ کی ترتیب پر جمع کر دیا۔ اس طرح رواۃ کی ترتیب کو بھی کتب اطراف کی ترتیب کے مطابق کر دیا اور اس کام میں انہوں نے بہت مشقت اٹھائی۔

پھر مؤرخ الاسلام حافظ الشام شیخنا الامام عماد الدین ابوالفداء اسماعیل ابن عمر بن کثیرؒ نے مسند کے اس مرتب نسخے کو اس کے مؤلف (ابن المحب الصامتؒ) سے حاصل کیا اور اس میں کتب ستہ، معجم الطبرانی الکبیر، مسند البزار اور مسند ابو العلیٰ الموصلی کی احادیث ایزاد کر دیں اور نہایت جانفشانی سے محنت کی۔ اس طرح یہ دنیا میں حدیث کا بے نظیر اور کامل ترین مجموعہ بن گیا۔ سوا حضرت ابوہریرہؓ کی بعض مسانید کے کہ وہ شامل کتاب نہ ہو سکیں اور پایۂ تکمیل تک پہنچانے سے قبل ہی مرتب کی بصارت زائل ہو گئی اور اس کے بعد ہی وفات پا گئے۔ مجھ سے انہوں (رحمہ اللہ تعالیٰ) نے فرمایا میں ہمیشہ رات تک اس میں لکھا کرتا تھا یہاں تک کہ میری بینائی چلی گئی۔ شاید اللہ تعالیٰ کسی دوسرے شخص کو اس کی توفیق دے۔"

مذکورہ بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام عبداللہ نے اپنے والد کی مسند جو ترتیب دی تھی محدثین نے اس کی طرف مراجعت میں دشواریاں محسوس کیں۔ کیونکہ یہ اپنے سے قبل اور بعد کی کتب حدیث سے ترتیب میں مختلف تھی۔ چنانچہ اس سے قبل مؤطا اور بعد کی جوامع صحاح فقہی یا غیر فقہی ابواب کے تحت مرتب کی گئی تھیں۔ جو احادیث کسی خاص مسئلہ کے ساتھ تعلق رکھتی تھیں انہیں ایک عنوان کے تحت جمع کر دیا گیا تھا۔ یہ سب کی سب قریب قریب ترتیب فقہی پر تھیں۔ مؤطا امام مالک اور دوسری کتابیں سب اسی ترتیب پر تھیں۔ اس وجہ سے ان کی طرف مراجعت نہایت سہل تھی اور استفادہ میں کوئی دقت پیش

نہیں آتی تھی۔ کیونکہ جب کوئی شخص کسی دینی موضوع پر کسی حدیث سے استشہاد کرنا چاہتا تو وہ حدیث کی اس کتاب سے جو اس کے پاس ہوتی آسانی سے اس عنوان کے تحت تلاش کر سکتا ہے۔

لیکن مسند احمد کی ترتیب ان سے جدا تھی۔ اس کے جامع اور مرتب نے اسے ترتیب صحابہ پر مرتب کیا تھا۔ یعنی ایک صحابی کی احادیث ایک جگہ جمع کر دی تھیں۔ اور مرسل احادیث کو تابعین کی ترتیب پر جمع کیا تھا۔ چنانچہ مسند میں سب سے پہلے عشرہ مبشرہ کی احادیث ہیں یعنی حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ وغیرہم کی احادیث کو مرتب کیا گیا ہے۔ پھر اس کے بعد ان سے قریب تر لوگوں کی حدیثیں لائی گئی ہیں۔ یہاں تک کہ سلسلہ ترتیب حضرات تابعینؒ تک پہنچ جاتا ہے اور ان میں بھی اسی ترتیب کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اس وجہ سے اس کی طرف مراجعت نہایت دشوار تھی اور حفاظ حدیث جنہیں اس فن میں کافی مہارت ہو اس سے فائدہ اٹھا سکتے تھے۔

امام احمد انتخاب کر کے ثقات سے روایت کرتے ہیں۔ جس راوی کے متعلق یہ شبہ ہوتا کہ وہ ضعیف ہے یا ضبط و فہم نہیں رکھتا اس سے روایت نہیں کرتے۔ جب کسی راوی کے بارے میں اس کے ثقہ ہونے کا یقین ہو جاتا تو اس سے روایت لیتے تھے۔ لیکن بعض اوقات روایت کے بعد انہیں معلوم ہوتا کہ انہوں نے اپنے مروی عنہ کے معاملہ میں دھوکا کھایا ہے یا سند میں کوئی غیر ثقہ راوی ہے تو اس کی حدیث کو ساقط کر دیتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ اپنے جمع کردہ مجموعہ حدیث میں برابر حذف و تغیر کرتے رہے یہاں تک کہ جب اپنی اولاد اور خواص صحابہ کو مسند کا املا کرا چکے تو پھر بھی حذف و تغییر کرتے رہے۔ یہ احتیاط دین کی وجہ سے تھا۔ کتاب "خصائص المسند" میں ذکر کیا گیا ہے کہ:۔

امام احمد نے مسند کی ترتیب میں اسناد و متن کے لحاظ سے بہت احتیاط سے کام لیا ہے اور اس میں وہی حدیثیں درج کی ہیں جو ان کے نزدیک بالکل صحیح تھیں۔ انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کی مسند متصل روایت مسند میں درج کر لی تھی کہ "قریش کا یہ قبیلہ میری امت کو ہلاک کر کے چھوڑے گا۔ صحابہؓ نے عرض کی ہمارے متعلق کیا ارشاد ہے تو فرمایا:۔

"کاش لوگ ان سے الگ رہیں۔"

امام عبداللہ کہتے ہیں کہ مرض الموت میں والد نے فرمایا۔ اس حدیث کو قلم زد کر دو۔ کیونکہ یہ احادیث نبوی کے خلاف ہے [1]

---

[1] مقدمہ المسند صد ۲۴ خصائص المسند کے تصرف کے ساتھ۔

اس سے دو امر ثابت ہوتے ہیں:۔

۱ــــــ یہ کہ امام احمدؒ نے مسند کی تنقیح و تہذیب کا سلسلہ آخر عمر تک جاری رکھا اور جو حدیث مشہور صحاح حدیثوں سے متعارض نظر آئی اسے حذف کر دیتے اور اس معاملہ میں کسی قسم کی کوتاہی سے کام نہیں لیا۔ اور مرض الموت تک یہ طریقہ جاری رہا۔

۲ــــــ امام احمدؒ جس طرح سند پر تنقید کرتے تھے اسی طرح متن حدیث پر بھی نقد کیا کرتے تھے۔ نقدِ متن کے بارے میں وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کی طرح توسیع سے کام نہیں لیتے تھے۔ اور متن کی وجہ سے صرف اسی حدیث کو مسترد کرتے تھے جو مشہور احادیث کے خلاف ہوتی تھی اور ظاہر ہے کہ یہ دراصل بعض روایات کو دوسری پر ترجیح کی ایک صورت ہے۔ ہم امام احمدؒ کی فقہ پر بحث کے وقت اس پر مزید روشنی ڈالیں گے اور امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے درمیان موازنہ کریں گے کیونکہ یہ دونوں بزرگ حدیث و فقہ کے امام تھے۔ لیکن امام مالکؒ فقہ میں زیادہ وسیع النظر تھے۔

مسند کی احادیث امام ذہبی نے تاریخ میں ذکر کیا ہے کہ امام احمدؒ روایت حدیث کے سلسلہ میں صرف قوی حدیث پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔ بلکہ ان کی مسند میں قوی اور ضعیف دونوں قسم کی حدیثیں موجود ہیں۔ جیسا کہ خود امام نے تصریح کی ہے کہ وہ اپنے معاصرین سے صرف وہ حدیثیں روایت کرتے تھے جن کے راوی ثقہ ہوتے۔ مگر جو روایت مشہور حدیثوں کے معارض ہوتی اسے مسترد کر دیتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے بیٹے عبداللہ سے فرمایا:۔

میں نے مسند میں صحیح اور مشہور دونوں قسم کی حدیثیں جمع کی ہیں اور لوگوں کو مستور الحال چھوڑ دیا ہے۔ اگر میں صرف صحیح احادیث پر ہی اکتفا کرتا تو مسند میں اس قدر روایتیں جمع نہ کر سکتا۔ لیکن تم حدیث میں میرے طریقہ سے واقف ہو کہ میں ضعیف حدیث کی بھی مخالفت نہیں کرتا۔ اگر اس باب میں اس کے خلاف دوسری روایت نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ امام احمدؒ اپنی مسند میں ہر اس حدیث کو رد نہیں کرتے تھے جو ان کی نظر میں ضعیف ہو۔ سوا اس صورت کے کہ اس کے خلاف سند صحیح کے ساتھ کوئی دوسری روایت موجود ہو۔ جیسا کہ ابھی حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے متعلق آچکا ہے کہ انہوں نے اسے رد کر دیا تھا۔ اس لئے کہ یہ دوسری مشہور اور مستفیض روایات کے خلاف تھی۔ الغرض وہ سنت کو سنت سے ہی رد کرتے تھے۔

اس کے تحت مُسند میں جو حدیثیں ہیں وہ قوی بھی ہیں اور ضعیف بھی۔ علماء اس امر پر متفق ہیں کہ اصطلاح محدثین کے مطابق مسند میں جو حدیثیں جمع کی گئی ہیں ان میں صحیح بھی ہیں اور حسن بھی اور غریب بھی۔

صحیح حدیث کی تعریف صحیح حدیث اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند متصل ہو۔ اس کے راوی عادل اور ضابط ہوں۔

جو اپنے جیسے عادل اور ضابطہ سے روایت کریں۔ وہ شذوذ و علت سے خالی ہو۔ شذوذ سے مراد یہ ہے کہ وہ مشہور حدیث کے خلاف ہو۔ اور علت یہ ہے کہ متن کسی ایسے امر پر مشتمل ہو جو نسبت حدیث میں قدح کا موجب ہو۔ اگرچہ کوئی صریح حدیث اس کے خلاف نہ ہو۔

حدیث حسن اور حسن اس روایت کو کہتے ہیں جس کا راوی قریب قریب ثقہ ہو یا کسی ثقہ راوی نے اسے مرسل کیا ہو۔ اور طرق روایت متعدد ہوں اور صحیح حدیث کی طرح وہ شذوذ و علت سے خالی ہو۔

حدیث غریب یہ صحیح یا حسن روایت کی ایک قسم ہے۔ جس حدیث کا راوی اپنی روایت میں منفرد ہو۔ کسی دوسرے راوی سے وہ حدیث روایت نہ کی گئی ہو یا اس کے متن اور سند کی روایت میں راوی منفرد ہو۔ تو اس حدیث کو غریب کہتے ہیں اور اسے غریب اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا راوی دوسروں سے منفرد ہوتا ہے۔ جیسا کہ مسافر بے وطن کا حال ہوتا ہے۔ علمائے حدیث کہتے ہیں کہ عام طور پر غریب حدیث صحیح نہیں ہوتی۔ اسی لئے بعض علماء اسے صحیح حدیث کے مقابل میں ذکر کرتے ہیں۔

حافظ ذہبی کا تبصرہ حافظ ذہبی لکھتے ہیں کہ امام احمد ایسی غریب حدیث قبول نہیں کرتے تھے جس کا راوی منفرد ہو۔ سوا اس کے کہ علماء حدیث کے نزدیک وہ معروف ہو۔ لیکن جو روایت معروف نہ ہو اسے ترک کر دیتے تھے۔

معاملہ کچھ بھی ہو لیکن یہ بات بہ تحقیق ثابت ہو چکی ہے کہ مسند میں صحیح، حسن اور غریب تینوں قسم کی حدیثیں موجود ہیں۔

روایات ضعیفہ لیکن علماء کے مابین اختلاف اس میں ہے کہ آیا مسند میں ضعیف روایتیں بھی موجود ہیں یا نہیں۔ اور علمی تحقیق ہمیں مجبور کرتی ہے کہ ہم یہ فرض کر لیں کہ مسند میں ضعیف حدیثیں بھی موجود ہیں۔ یہ فرض محض عقلی نہیں ہے جس میں کوئی جانب بھی مرجح نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ ایسا احتمال ہے جس کی تائید دلیل علمی سے ہوتی ہے اور اس کی بنا دو چیزوں پر ہے:۔

ا ——— امام احمد آخر دم تک حدیثیں حذف کرتے رہے۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ انہوں نے قریش کے متعلق مرض الموت کے وقت حضرت ابوہریرہ کی روایت حذف کر دی۔ جب انہیں معلوم ہوا کہ یہ حدیث ضعیف ہے پس ہو سکتا ہے کہ اس کے بعد بھی کچھ ضعیف حدیثیں ان سے مخفی رہی ہوں۔

۲ ——— حضرت امام صاحب نے اپنے صاحبزادے کے لئے جو قاعدہ ذکر کیا تھا ——— جسے ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں ——— وہ یہ ہے کہ امام صاحب کسی ایسی حدیث کو رد نہیں کرتے تھے جو منسوب الی السنت ہو۔ سوا اس صورت کے کہ کوئی دوسری قوی حدیث اس کے معارض ہو۔ چنانچہ وہ کسی حدیث کو علل خفیہ کی وجہ سے مسترد نہیں کرتے تھے مثلاً یہ کہ وہ کسی مشہور فقہی قاعدے کے خلاف ہو بلکہ ان کی عبارت میں اس بات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ مسند میں ضعیف روایتیں بھی موجود ہیں:۔

یہ تنقیح جو ہم نے بیان کی ہے جس طرح وہ تحقیق علمی کی رو سے صحیح ہے۔ اس طرح امام احمد کے بیان کردہ منہاج کے بھی مطابق ہے۔

مسند احمد اور موضوع حدیثیں

لیکن علماء کے نزدیک اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا مسند میں موضوع یا مکذوب روایتیں بھی پائی جاتی ہیں یا نہیں؟ بعض کا خیال ہے کہ اس میں کوئی موضوع روایت نہیں ہے۔ اور دوسروں کا خیال ہے کہ اس میں موضوع روایت تو نہیں ہے لیکن ضعیف روایتیں موجود ہیں۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ اس بات کو تو مانتے ہیں کہ مسند میں اصطلاح محدثین کے لحاظ سے ضعیف روایتیں موجود ہیں لیکن وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ امام احمد کی روایت کردہ مسند میں کوئی موضوع روایت بھی موجود ہے۔ جو موضوع روایت نظر آتی ہے وہ امام عبداللہ بن احمد سے قطیعی کا روایت کردہ اضافہ ہے۔ چنانچہ وہ منہاج السنہ میں فرماتے ہیں:۔

"امام احمد نے فضائل صحابہ ـــــ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ وغیرہم ـــــ میں ایک کتاب لکھی ہے ـــ اس میں وہ روایات ہیں جو مسند میں نہیں ہیں۔ اور مسند وغیرہ میں جو روایتیں امام احمد نے درج کی ہیں ضروری نہیں وہ ان کے نزدیک حجت بھی ہوں۔ بلکہ وہ ہر ایسی روایت قبول کر لیتے ہیں جو اہل علم نے بیان کی ہو لیکن مسند کی روایتیں میں انہوں نے یہ شرط رکھی ہے کہ کسی ایسے راوی سے روایت نہیں کریں گے جو دروغ گوئی میں مشہور ہو ـــــ اگرچہ اس میں ضعیف روایتیں موجود ہیں ـــــ اور مسند میں ان کی یہ شرط ایسی ہی ہے جیسے امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں رکھی ہے۔ مگر جہاں تک کتب فضائل کا تعلق ہے اس میں امام احمد نے اپنے شیوخ سے جو کچھ سنا وہ روایت کر دیا خواہ وہ صحیح ہو یا ضعیف، کیونکہ فضائل کے باب میں ان کا یہ مقصد نہیں کہ جو روایت قابل قبول ہو اسے ہی درج کریں۔ پھر ان کے صاحبزادے عبداللہ نے مسند میں کچھ اضافے کئے ہیں اور ابوبکر القطیعی[۱] نے بہت سی موضوع حدیثوں کا اضافہ کیا ہے اور جہال نے یہ سمجھ لیا ہے کہ یہ موضوع حدیثیں بھی امام احمد نے روایت کی ہیں۔ حالانکہ یہ بالکل غلط خیال ہے"

لیکن حافظ عراقی کو اس بارے میں ابن تیمیہ سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مسند میں ضعیف حدیثیں تو بکثرت موجود ہیں اور کچھ موضوع بھی ہیں۔ وہ امام ابن تیمیہ کے اس بات میں مخالف ہیں کہ موضوع روایتیں قطیعی کی اضافہ کردہ ہیں۔ امام احمد یا ان کے

---

[۱] اہل علم میں یہ اضافے "الاجزاء القطیعیات" کے نام سے مشہور ہیں جو کہ ابوبکر احمد بن جعفر ابن حمدان بن مالک بن شبیب البغدادی القطیعی، مسند العراق نے عبداللہ بن احمد بن حنبل سے تاریخ و زہد میں روایت کئے۔ ابوبکر القطیعی چوتھی صدی ہجری کے علماء سے ہیں۔
سنہ وفات ۳۶۸ھ

صاحبزادے عبداللہ کی روایات نہیں ہیں۔ عراقی اپنے دعوے کی تائید میں ایک تو ماوی دلیل بیان کی ہے اور کچھ ایسی حدیثیں گنائی ہیں جن کے بارے میں علماء کہتے ہیں کہ یہ موضوع روایتیں ہیں۔ اور انہیں امام احمد یا ان کے بیٹے عبداللہ نے روایت کیا ہے۔ اس پر حافظ ابن حجر نے "القول المسدد فی الذب عن مسند احمد" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں عراقی کے پیش کردہ اعتراضات کا جواب دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ امام احمد یا ان کے صاحبزادے کی روایت کردہ کوئی حدیث بھی موضوع نہیں ہے[1]

ہم اس بحث کو یہاں چھوڑتے ہوئے کہتے ہیں کہ علماء کا اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ مسند میں ضعیف روایتیں ہیں۔ کیونکہ امام احمد ان سے بھی روایت قبول کر لیتے تھے جو کذب گوئی کے ساتھ مشہور نہیں تھے اور جن کا حفظ کمزور تھا اور ایسی روایت سے احتجاج بھی کرتے تھے۔ لیکن موضوعات کا جہاں تک تعلق ہے تو علماء کا کہنا ہے کہ امام احمد کی روایت کردہ کوئی حدیث موضوع نہیں ہے۔ ہاں ابن الجوزی کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مسند میں بعض موضوع حدیثیں ایسی ضرور ہیں جو غلطی سے نقل ہوگئی تھیں اور یہ نہیں ہو سکتا کہ امام احمد نے انہیں روایت کیا ہو یا ان سے اخذ کی ہوں۔ جو عمداً جھوٹ بولنے کے عادی تھے۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ بعض علماء تو یہ کہتے ہیں کہ مسند احمد میں بروایت احمد کوئی موضوع روایت نہیں ہے اور بعض کا خیال ہے کہ اس میں ایسی موضوع حدیثیں بھی ہیں جو امام احمد کی روایت سے ہیں۔ لیکن علماء کا سربرآوردہ گروہ اس پر متفق ہے کہ اس میں ضعیف روایات موجود ہیں۔ ضعیف اور موضوع میں فرق یہ ہے کہ موضوع وہ ہے جس کے کذب پر دلیل موجود ہو اور ضعیف وہ ہے جو روایات صحیحہ کے معیار پر پوری نہ اترتی ہو اور اگر اس کے کذب پر دلیل نہ ہو تو ہو سکتا ہے کہ اس کا راوی صادق ہو۔

اب ہم اس بحث کو ابن جوزی کے اس قول پر ختم کرتے ہیں جس میں انہوں نے ان لوگوں کے دعویٰ کی تکذیب کی ہے۔ جو یہ کہتے ہیں کہ مسند میں کوئی ضعیف حدیث نہیں ہے یہ لوگ بلند قدر علماء سے نہیں ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

بعض اصحاب حدیث نے مجھ سے دریافت کیا کہ مسند میں غیر صحیح حدیثیں موجود ہیں؟ میں نے کہا ہاں تو میری یہ بات ان لوگوں کو ناگوار گزری جو مذہب حنبلی سے نسبت رکھتے تھے۔ میں نے یہ سمجھا کہ یہ عوام ہیں اور ان کی حرکات میں کوئی دھیان نہ دیا۔ اس اثنا میں انہوں نے فتادے لکھے ان میں اہل خراسان کی ایک جماعت بھی تھی۔ جن میں ابوالعلاء الہمذانی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انہوں نے اس بات کو برا مانا اور اس بات کی تردید کے طور اس بات کے قائل (یعنی مجھ پر) کو برا بھلا کہنے لگے۔ میں ان کی اس حرکت پر سخت حیران ہوا اور دل میں سوچا کس قدر تعجب کا مقام ہے کہ اہل علم بھی عامیوں کی سی باتیں

---

[1] یہ کتاب حیدرآباد دکن میں طبع ہو کر شائع ہو چکی ہے۔ مترجم

کرنے لگے ہیں۔ اور یہ بات صرف اس لئے تھی کہ انہوں نے حدیث تو سُن لی مگر اس کی صحت وسقم کی پرکھ نہیں کی تھی۔ اور اس شخص کے متعلق جو میری طرح کوئی بات کہتا، یہ سمجھ لیا تھا کہ یہ امام احمد پر طعن کرتا ہے۔ حالانکہ یہ بات نہیں تھی امام احمدؒ نے مشہور، جید اور ردی ہر قسم کی احادیث روایت کی ہیں۔ پھر خود ہی انہوں نے اپنی بہت سی روایت کی ہوئی حدیثیں رد بھی کی ہیں اور ان کا ذکر تک نہیں کیا اور اسے مذہب قرار نہیں دیا۔ کیا یہی قائل حدیثِ نبیذ کے مجہول ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ اور جن لوگوں کی ابوبکر الخلال کی کتاب العلل پر نظر ہے وہ جانتے ہیں کہ اس کتاب میں بہت سی احادیث ایسی ہیں جو مسند میں موجود ہیں۔ اور امام احمدؒ نے ان پر طعن کیا ہے۔

اور میں قاضی ابویعلیٰ محمد بن الحسین الفراء کے خط سے مسئلہ نبیذ کے بارے میں نقل کر چکا ہوں کہ امام احمدؒ نے اپنی مسند میں مشہور حدیثیں روایت کی ہیں اور انہوں نے صحت وسقیم کا لحاظ نہیں کیا۔ عبداللہ کے قول سے یہ بات ثابت ہوتی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے پوچھا۔

ربعی بن خراش کی حدیث کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جو حذیفہؓ سے روایت کرتے ہیں؟

فرمانے لگے:۔

کیا اُس حدیث کے متعلق دریافت کر رہے ہو جسے عبدالعزیز بن رواد روایت کرتے ہیں؟

میں نے عرض کی ہاں اسی حدیث کے متعلق پوچھتا ہوں۔

اُنہوں نے فرمایا:۔

یہ حدیث دوسری احادیث کے خلاف ہے۔

میں نے کہا:۔

پھر آپ نے اسے مسند میں کیوں روایت کیا ہے؟

فرمانے لگے میں نے مسند میں مشہور روایات درج کرنے کی کوشش کی ہے۔ اگر میں اس میں صحیح روایات درج کرنے لگتا تو اس مسند میں تھوڑی تھوڑی حدیثیں ہی روایت ہو سکتیں۔ لیکن بیٹا! حدیث میں تم میرے اصول کو جانتے ہو۔ اگر کسی مسئلہ میں حدیث نہ ملے تو میں ضعیف حدیث رد نہیں کرتا۔ قاضی ابویعلیٰ کہتے ہیں جب انہوں نے خود ہی بتا دیا ہے کہ حدیث کے متعلق میرا اصول یہ ہے تو جو لوگ مسند کو صحت کا معیار قرار دیتے ہیں وہ امام صاحب کے مقصد کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔

ابن جوزی اپنی بات کو ان الفاظ پر ختم کرتے ہیں :۔

اس بات سے مجھے سخت صدمہ پہنچا ہے کہ اس زمانہ میں علماء بھی اپنی تقصیر علمی کے باعث عوام کی طرح بن چکے ہیں جب کوئی موضوع حدیث ان کے سامنے لائی جاتی ہے تو کہہ دیتے ہیں یہ روایت (صحیح) ہے۔ ان کی اس دوں ہمتی پر رونا آتا ہے۔ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّۃَ اِلَّا بِاللہِ ۔[1]

خاتمہ بحث | یہ ہے مسند امام احمد اور یہ ہیں اس کے بارے میں علماء کے اقوال، اور یہ ہے اس کی احادیث کی مقدار قوت۔ ہم آئندہ صفحات میں اس پر مزید روشنی ڈالیں گے جبکہ اثبات فروع کیلئے احتجاج بالسنۃ کے متعلق امام احمد کا نظریہ بیان کریں گے۔ جہاں کہ وہ اصول ذکر کریں گے جن پر فقہ حنبلی کی بنیاد قائم ہے۔

اب ہم فقہ حنبلی کے نقل پر بحث کرتے ہیں۔

---

[1] صید الخاطر لابن الجوزی ص ۲۴۹ ۱۲ مترجم

فقہ حنبلی کی نقل و تدوین

یہ بات ہم بتا چکے ہیں کہ امام احمد نے فن فقہ میں کوئی ایسی کتاب تصنیف نہیں کی جسے ان کے مذہب کی بنیاد قرار دیا جا سکے اور یہ کہ انہوں نے حدیث کے سوا کچھ نہیں لکھا۔ البتہ علماء نے دوسرے خاص خاص موضوعات پر چند کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً مناسک کبیر، مناسک صغیر، مسائل نماز پر ایک چھوٹا سا رسالہ، جو دراصل انہوں نے ایک امام کی طرف لکھا تھا۔ امام احمد نے اس کے پیچھے نماز پڑھی تو اس نے نماز پڑھانے میں کچھ غلطیاں کیں۔ اس پر یہ رسالہ تحریر فرمایا۔ جو مصر میں طبع ہو چکا ہے۔

امام احمد کے یہ رسالے ان مسائل پر ہیں جن میں اثر و حدیث بکثرت موجود ہیں۔ اور ان کے متعلق قیاس، رائے یا فقہی استنباط کی ضرورت پیش نہیں آتی بلکہ رسول اللہ صلی اللہ کے عمل کا اتباع اور نصوص کا ——؟ اس بنا پر ان کے یہ رسالے یعنی رسالہ فی الصلوٰۃ، مناسک کبیر، مناسک صغیر —— دراصل کتب حدیث ہی ہیں۔ اگرچہ وہ فقہی موضوع پر ہیں۔ جس پر فقہ میں شرح و بسط اور پوری وضاحت کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ لیکن اکثر عبادات کی طرح وہ ایسے اعمال ہیں جو نصوص صریحہ سے ثابت ہیں یا ان پر عمل مروی کی اتباع ہے۔

تصانیف امام احمد نے جو کتابیں تصنیف کی ہیں وہ فی الجملہ حدیث میں ہیں، ان کے نام یہ ہیں:-

المسند، التاریخ، الناسخ والمنسوخ، المقدم والمؤخر فی کتاب اللہ، فضائل الصحابہ، المناسک الکبیر
المناسک الصغیر، کتاب الزہد

ان کے علاوہ چند رسائل ایسے بھی ہیں جن میں انہوں نے قرآن پاک کے متعلق اپنے نظریہ کی وضاحت کی ہے۔ ازاں جملہ کتاب الرد علی الجہمیہ والرد علی الزنادقہ ہے جن کی طرف ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں۔ ان کی زندگی اور کلامی آراء کے سلسلہ میں ہم نے ان سے عبارتیں بھی نقل کی ہیں۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ امام احمد نے فقہ میں کوئی کتاب مدوّن نہیں کی اور نہ ہی اپنے تلامیذ کو کچھ املا کروایا ہے۔ جیسے امام ابو حنیفہ کیا کرتے تھے۔ لہٰذا امام احمد کی فقہ کے نقل کے بارے میں جس چیز پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔ وہ ان کے تلامذہ کا کیا ہوا کام ہے۔ اور اس مرحلہ پر ہم متعدد جہات سے امام احمد کی فقہ پر غبار انگیزیوں کا اثر دیکھتے ہیں ؛

۱۔ امام احمد زندگی بھر اپنے فتاوی و اقوال فقیہہ کی نقل و تدوین اور ان کی نشر و اشاعت کو بُرا سمجھتے رہے۔ جیسا کہ ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔ چنانچہ مروی ہے کہ احمد بن الحسین بن حسّان کہتے ہیں کہ :۔

ایک شخص نے ابو عبداللہ (امام احمد) سے عرض کی کہ میں ان مسائل کو لکھ لینا چاہتا ہوں۔ کیونکہ مجھے نسیان کا خدشہ ہے۔ تو امام احمد بن حنبل نے فرمایا۔ مت لکھو۔ کیونکہ میں یہ پسند نہیں کرتا کہ میرے فتاویٰ لکھے جائیں۔ اسی طرح ایک مرتبہ کسی شخص کے متعلق محسوس کیا کہ وہ کچھ لکھ رہا ہے۔ اور اس کی آستین میں کچھ کاغذ بھی ہیں۔ امام احمد نے اس سے فرمایا۔ میری رائے مت لکھو، میں ایک مسئلہ کے متعلق اب جو کچھ کہتا ہوں شاید کل اس سے رجوع کر لوں[1]

پس جب امام احمد خود ہی پسند نہیں کرتے تھے کہ ان سے مسائل نقل کئے جائیں اور جو کچھ ان سے لکھا گیا۔ اس پر بھی وہ راضی نہیں تھے۔ یا ان سے خفیہ طور پر لکھا گیا۔ پس ضروری ہے کہ جو کچھ ان سے منقول ہے وہ بہت کم ہو۔ لیکن جب فی الواقع وہ بہت زیادہ ہے تو عقلاً اس کا غلط ہونا راجح ہے۔ اور ان سے منقولہ مسائل امام ابو حنیفہؒ اور امام مالک سے روایت شدہ مسائل سے کم نہیں ہیں لہٰذا مخالفت کے باوجود مسائل منقولہ کی یہ کثرت یقیناً خطا پر مبنی ہے اور رد کر دینے کے لائق۔

۲۔ امام احمد کے جن اصحاب نے ان سے مسائل کثیرہ نقل کئے ہیں اور جو لوگ ان کی فقہ کا سب سے بڑا منبع تھے۔ ان کی تحریروں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امام احمد کے ملاحظہ کرنے کے بغیر وہ مسائل نشر کئے گئے ہیں۔ چنانچہ حرب الکرمانی جنہوں نے امام احمد سے بہت زیادہ مسائل نقل کئے ہیں ذکر کرتے ہیں کہ انہوں نے چار ہزار مسئلے سن کر اور امام احمد کو دکھائے بغیر نشر کئے تھے۔ بلکہ حنبلی فقہ کے سب سے بڑے راوی ابوبکر الخلال بیان کرتے ہیں کہ وہ مسائل جو انہوں نے حرب الکرمانی سے روایت کئے ہیں ان میں چار ہزار ایسے مسئلے ہیں جو حرب نے امام احمد سے ملاقات کے بغیر ہی روایت کر دئے تھے۔

چنانچہ ابوبکر الخلال کے بیان کا متن یہ ہے :۔

حرب الکرمانی نے مجھ سے کہا کہ میں شروع سے ہی صوفی منش آدمی تھا۔ لہٰذا میں سماع کے لئے امام احمد کی خدمت میں حاضر

---

[1] - طبقات الحنابلہ المختصرۃ لابن ابی یعلیٰ ص ۱۷۱

نہیں ہوسکا۔ اور مجھ سے کہا کہ یہ مسائل میں نے ابوعبداللہ (احمد بن حنبل) کی خدمت میں حاضر ہونے سے پہلے ہی حفظ کرلئے تھے۔ اور ایسے ہی کچھ مسائل اسحٰق بن راہویہ کی خدمت میں حاضر ہونے سے قبل یاد کرلئے تھے۔ اور کہنے لگا امام احمد سے جو مسائل میں نے روایت کئے ہیں۔ ان کی تعداد چار ہزار ہے اور اسحاق بن راہویہ کے مسائل کی تعداد کو میں نے شمار نہیں کیا[1]

جب ابوبکر الخلال جیسا شخص جو مذہب حنبلی میں وہی حیثیت رکھتا ہے۔ جو مذہب مالکی کی روایت میں اسد بن الفرات اور سحنون کو حاصل ہے۔ اور سحنون وہ ہے جس کی اکثر فروعات المدوّنہ میں جمع کی گئی ہیں، یہ مانتا ہے کہ اس نے اکثر مسائل ایسے روایت کئے ہیں جو امام صاحب کی زندگی میں براہ راست ان سے حاصل نہیں کئے اور ان کی تعداد بہ کثرت ہے تو احتیاط اس میں ہے کہ نقل مظنون ہو۔ اور جب تک ان کے متعلق شبہ زائل نہ ہوجائے انہیں تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

۳ ـــــــ امام احمد بن حنبل فتویٰ میں نہایت احتیاط برتتے تھے۔ اور اپنے آپ کو اثر کا پابند بنا رکھا تھا۔ اور اثر و نص کے بغیر ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھتے تھے ـــــــ اور افتار کے وقت اشد ضرورت کے بغیر وہ رائے سے کام نہیں لیتے تھے ـــــــ ایسے محتاط اور متوقف شخص سے بہت زیادہ روایات مروی ہیں۔ اور پھر جو اقوال ان سے منقول ہیں وہ باہم متضاد بھی ہیں۔ اور امام احمد کی اس عادت کے بھی خلاف ہیں کہ امام احمد انہی مسائل کے بارے میں فتویٰ دیتے تھے جو واقعی ہوں اور فرضی مسائل میں فتویٰ دینے کے خوگر نہ تھے اور پھر عام طور پر پیش آمدہ مسائل میں بھی "لا ادری" کہہ دیتے تھے۔ اور اس مسلک میں وہ امام مالک اور ابن عیینہ کی اقتدا کرتے تھے۔ لہٰذا یہ کثرت قطعاً قلت فتویٰ اور "لا ادری" کی کثرت اور انتہائی ضرورت کے بغیر فتوے نہ دینے کی عادت کے خلاف ہے۔ مزید برآں یہ کہ وہ اپنے مسائل فقیہہ کے نقل کرنے سے بھی منع کرتے تھے۔

۴ ـــــــ مشہور یہ ہے کہ امام احمد نے ان بہت سے مسائل سے، جو خراسان میں ان کے نام مشہور ہوگئے تھے رجوع کرلیا تھا اور ان کی نسبت سے بیزاری کا اظہار کیا تھا۔ تو جن مسائل کی وہ نفی کرچکے تھے وہ ان کی طرف کیسے منسوب ہوسکتے ہیں جبکہ وہ اعلان کرچکے تھے کہ یہ میرے مسائل نہیں ہیں۔ اور میری جانب سے ان کی نقل صحیح نہیں ہے۔

۵ ـــــــ امام احمد سے جو فقہ منقول ہے وہ اس قدر متضاد اقوال پر مشتمل ہے کہ عقلاً ان تمام کی امام احمد کی طرف نسبت صحیح معلوم نہیں ہوتی۔ کتب حنابلہ میں سے کوئی کتاب کھول لیجئے اور پھر کسی ایک باب کا مطالعہ کیجئے تو آپ کو معلوم ہوجائے گا کہ بہت سے مسائل میں "لا" اور نعم سے اختلاف پایا جاتا ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں نفی مجرد اور اثبات مجرد پر مشتمل ہیں۔

---

[1] طبقات ابن یعلیٰ ص ۱۰۳

مثلاً ہم کتاب الفروع اٹھاتے ہیں اور ابواب زکوٰۃ میں ایک باب کا مطالعہ کرتے ہیں اور یہ مسئلہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ جامع زکوٰۃ اگر زائد زکوٰۃ وصول کرے تو کیا یہ زیادتی آئندہ سال کی زکوٰۃ میں شمار ہو سکتی ہے یا نہیں اور عامل کو جو نذرانے پیش ہوتے ہیں کیا وہ زکوٰۃ میں شمار ہو سکتے ہیں یا نہیں اس بارے میں امام احمد فرماتے ہیں :۔

اگر ساعی (صدقہ وصول کرنے والا) حق واجب سے زائد زکوٰۃ وصول کرے تو وہ دوسرے سال کی زکوٰۃ میں شمار ہوگی۔ یہ مسئلہ بالصراحت مذکور ہے، امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عامل کو جو زائد نذرانے پیش کئے جاتے ہیں وہ زکوٰۃ میں شمار نہیں ہوں گے۔ اگر تخمینہ میں زیادتی ہو جائے تو کیا وہ زیادتی زکوٰۃ میں شمار ہوگی یا نہیں؟ اس میں دو روایتیں ہیں[۱]۔

اس طرح آپ جب بھی ذرا اطمینان سے کچھ مطالعہ کریں گے تو بہت سی روایات میں اختلاف نظر آئے گا۔ پھر دونوں مختلف روایتوں میں غلط یا صحیح تطبیق کی صورت نظر نہیں آئے گی تو لا محالہ ایسی باتوں سے ان روایات کے متعلق شک وشبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یقینی طور پر وہ مسترد نہیں ہو سکتیں۔

یہ ہیں وہ اعتراضات جن کے ذریعہ فقہ حنبلی کے گرد غبار انگیزی کی جاتی ہے۔ اور جب اس کے ساتھ یہ بات بھی اضافہ کر لی جائے کہ بعض متقدمین فقہاء امام احمد کو فقہاء سے ہی شمار نہیں کرتے تھے —— جیسے ابن جریر الطبری اور ابن قتیبہ —— بلکہ محدثین کے زمرہ میں داخل کرتے تھے۔ پھر اگر یہ مجموعہ فقہیہ امام احمد کا ہوتا تو ان متقدمین کے شایاں نہیں تھا کہ فقہاء کے دفتر سے ان کا نام حذف کر دیتے بلکہ ان کا شمار تو فقہاء کی صف اول میں کرنا چاہیئے تھا۔ کیونکہ ان فقہی روایات کی تعداد جو امام احمد کی طرف منسوب ہیں ان روایات سے زیادہ قرار پاتی ہے جنہیں امام احمد نے روایت اور نشر کیا ہے

بہرحال یہ وہ گرد وغبار ہے جو امام احمد کی فقہ کے گرد اڑایا جاتا ہے۔ اور اس غبار سے اگرچہ ان لوگوں کی آنکھوں میں کھٹک پیدا ہو جاتی ہے جن کی نظر حقائق تک نہیں پہنچتی۔ لیکن ہم اس سے بھی انکار نہیں کر سکتے کہ امام احمد کے اس فقہی مجموعہ کی نسبت کو علماء نسلاً بعد نسل قبول کرتے چلے آئے ہیں اور مسائل تاریخیہ کے بارے میں ہمارا معیار یہ ہے کہ جن مسائل کی نسبت کو نسلاً بعد نسل قبول کرتے چلے آئے ہیں۔ اس کی نسبت کا ہم انکار نہیں کر سکتے جب تک اس کے بطلان پر قوی اور محکم دلیل نہ ہو۔ اور یہ غبار انگیزیاں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے ایسی نہیں ہیں جو علماء کی تسلیم کردہ نسبت کو باطل قرار دے سکیں جو صدیوں اور پشتوں سے ثابت چلی آرہی ہے۔

---

[۱] الفروع صـ ۹۲۵ ج ۱ ۱۲ - از شیخ شمس الدین ابو عبداللہ بن مفلح الحنبلی المتوفی ۷۶۳ھ (المدخل لابن بدران صـ ۲۲۳
نیز اس کتاب کے متعلق دیکھیے کشف الظنون صـ ج و الدرر الکامنہ لابن حجر ۲/ صـ فی ترجمۃ المؤلف ۱۲ مترجم

اگرچہ علماء میں کچھ لوگ ایسے بھی نظر آتے ہیں جو امام احمد کو فقیہہ نہیں مانتے تو اس کی بنیاد اس پر ہے کہ امام احمد بالذات حدیث کی طرف مائل تھے اور ان کے فتاویٰ اور مسائل تفریع و تخریج فقہی کے مقابلہ میں روایتِ حدیث سے زیادہ قریب ہوتے تھے۔ اور انہوں نے امام مالک کی طرح کوئی فقہی منہاج معین نہیں کیا تھا جس کی روشنی میں احادیث کا درس دیتے اور نہ ہی امام ابوحنیفہ کی طرح ایک فقیہہ کی حیثیت سے ان روایات کی تفسیر کرتے تھے۔ جس سے کہ حکم غیر منصوص کی تخریج ہو سکے بلکہ امام شافعی کی طرح انہوں نے اصول فقیہہ میں مہارت بھی پیدا نہیں کی تھی اور نہ ہی نصوص میں قیاس اور قواعد فقیہہ کی رو سے حکم لگاتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ پہلے وہ محدث تھے اور پھر فقیہہ اور درسِ حدیث سے ان کا مقصد تخریجات فقہی حاصل کرنا نہیں تھا۔ بلکہ وہ مقصود بالذات حدیث کو قرار دیتے تھے اور کسی دوسرے علم کے حصول کا اسے وسیلہ نہیں بناتے تھے۔ پھر جب وہ درجۂ امامت کو پہنچ گئے اور لوگ ان سے مسائل پوچھنے لگے تو فقیہہ بننے پر مجبور ہو گئے۔ انہوں نے نص کے بغیر فتویٰ نہیں دیا۔ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ یا بعض کبار تابعین کا فتویٰ پاتے تو اس کو ذکر کر دیتے تھے اور اس کے پس منظر کی تفتیش نہیں کرتے تھے اور اگر صحابہ یا تابعین کا فتویٰ نہ پاتے تو مجبور ہو کر اپنے پاس سے قیاس کرتے تھے۔ لہٰذا ان کی فقہ اثر یا اس سے ملتی جلتی چیزوں پر مبنی تھی یہی وجہ تھی کہ وہ فقیہہ سے زیادہ محدث مشہور ہوئے۔

اگرچہ امام احمد نے اپنے اصحاب کو نقل مسائل سے منع کیا تھا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ بعض اوقات اپنی جانب سے منقول فتاویٰ کی تصدیق پر مجبور ہو جاتے تھے۔ اصل میں انہیں اس بات کا اندازہ نہیں تھا کہ ان کے بیان کئے ہوئے مسائل اس قدر شہرت حاصل کر لیں گے اور اس بات کے بہت فکرمند رہتے تھے کہ اللہ کے دین میں کوئی بات اپنی رائے سے کہیں اور نہ یہ چاہتے تھے کہ اگر یہ حالت میں انہوں نے جو فتوے دئے ہیں ان کا بوجھ اٹھائیں۔ اس لئے کبھی تورع اور زہد کے جذبہ کے تحت ایسے مسائل سے رجوع کا اعلان کر دیا۔ اور ایسا بھی ہوا کہ جن مسائل سے رجوع کا اعلان کیا تھا انہیں دوبارہ قبول بھی فرمالیا۔ چنانچہ الکوسیج رجوع کا اعلان سن کر جب دوبارہ ان مسائل کو ان کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ تو حضرت امام صاحب ان کی توثیق فرما دیتے ہیں [1]

بحث کے دو اور پہلو اب زیر بحث مسئلہ کے دو اور پہلو ایسے رہ جاتے ہیں جنہیں فقہ حنبلی سے شک و شبہ زائل کرنے کے لئے صاف کرنا ضروری ہے۔ پہلی بات نقل فقہ کے باب میں امام احمد کے تورع کے باوجود ان سے منسوب مسائل

[1] ملاحظہ حوالہ نمبر ۳۸

کی کثرت، نقل اور اس کا شیوع - دوسرے ان کے بعض شاگردوں کا امام صاحب سے ملاقات کے قبل ہی بہت بڑی تعداد میں فتاویٰ کا نقل کرنا۔

اس میں شک نہیں کہ دورِ ابتلاء کے بعد امام احمدؒ سارے عالم میں مشہور و معروف ہو گئے تھے۔ اور علم دین کے ہر قسم کے فروعی مسائل میں خواہ وہ عقیدہ سے متعلق ہو یا حدیث و فقہ کے بارے میں ہوں، وہ مرجع انام بن گئے تھے اور ابتلاء کے بعد آپ بیس برس تک زندہ رہے۔ لوگوں نے انہیں اپنا امام بنا لیا تھا۔ جب انہیں کوئی مشکل پیش آتی تو ان کے آستانہ پر حاضر ہو جاتے اور یہ کیسے ہو سکتا تھا کہ امام احمد فتویٰ کے سلسلہ میں بشر المریسی اور اس اخوان کے لئے میدان خالی چھوڑ دیتے۔ جو کہ مسئلہ خلق قرآن" میں غور و خوض کر چکے تھے۔ اور امام احمدؒ ان کے طرز عمل کو فسق خیال کرتے تھے۔ بلکہ معقول طریقہ یہ تھا کہ اثر و حدیث میں اپنے علم کی بنا پر وہ فتویٰ دیتے اور اپنے علم کو نشر کرتے۔ اگر کسی مسئلہ میں حدیث ضعیف بھی نہ ملتی تو اپنی رائے سے اجتہاد کرتے۔ ان کی رائے کا سرچشمہ سنت نبوی تھی اور اسی کو وہ مبدء و منتہیٰ، مقدمہ و غایت اور آغاز و انجام خیال کرتے تھے۔ انہوں نے بہت سے فتوے دیئے اور استفسار کی کثرت ہو تو مسائل فقہ میں خود بخود اضافہ ہو جاتا ہے۔ خصوصاً دورِ ابتلاء کے بعد تو آپ علم کا بلند پہاڑ بن گئے تھے اور عالم اسلام سے تمام لوگ ان کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوتے ان کی زیارت کو متبرک خیال کرتے اور حدیث و فتویٰ حاصل کرکے واپس لوٹتے۔ لہٰذا مسائل میں یہ کثرت کوئی تعجب خیز نہیں ہے۔ بلکہ ان حالات میں اگر فتویٰ کی قلت ہوتی تو وہ ضرور حیرت انگیز ہوتی۔ کیونکہ آپ اپنے زمانہ میں شہرت کے اعتبار سے منفرد تھے۔ امام ابو حنیفہؒ کے معاصرین میں تو امام مالکؒ، لیثؒ اور اوزاعیؒ جیسے بزرگ موجود تھے۔ اور یہ سب فقہ میں بلند پایہ امام تھے۔ اور امام شافعیؒ کے دور میں قاضی ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام احمدؒ تھے۔ لیکن دورِ ابتلاء کے بعد جو شہرت اور منزلت امام احمدؒ کو حاصل ہوئی اس باب میں کوئی دوسرا ان کا حریف نہیں تھا اور فتویٰ کی کثرت بھی شہرت کے تابع ہوتی ہے۔

پھر جب امام احمدؒ کی زندگی میں ہی ان کی فقہ یا مسائل فقہ پھیل چکے تھے تو ضروری تھا کہ امام احمدؒ کی شہرت کے باعث ان کی فقہ بھی مشہور ہوتی۔ اور جب وہ فقہ مشہور اور شائع ہو گئی تو جائز تھا کہ جو لوگ امام صاحب سے بالواسطہ کسب فیض نہیں کر سکتے تھے۔ وہ ان لوگوں سے اسے نقل کرتے جنہوں نے امام احمدؒ سے سنا تھا۔ پھر حفظ و نقل کے بعد حرص و شوق کا جذبہ انہیں کشاں کشاں امام صاحب کی بارگاہ میں بھی لے آیا۔ حرب الکرمانی کی طرف نسبت کی یہی وجہ تھی۔ وہ ایک منسوب آدمی تھے۔ پھر امام احمدؒ اور اسحٰق بن راہویہ کے مسائل سے آگاہ ہوئے۔ اور ان کو نقل کر لیا۔ پھر نقل و روایت کے بعد وہ امام احمدؒ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اور ان سے بالمشافہہ روایت کا شرف حاصل کیا۔ تو اس نسبت میں اس قسم کا طعن نہیں ہو سکتا جس کی بنا پر اس فقہ کو مسترد کر دیا جائے اور نہ ہی کوئی

معقول سبب نظر آتا ہے۔ جو شک وریب کا باعث بن سکے اور جو کچھ ہمارے سامنے موجود ہے اسے منہدم قرار دے۔

اختلاف روایات کا سبب اب رہا اقوال و روایات میں اختلاف تو یہ کوئی انوکھی بات نہیں ہے۔ سب ائمہ کے اقوال میں اختلاف موجود ہے اور روایات کی کثرت وقلت میں بھی ان کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور تمام مذاہب اور ائمہ کے مرویات میں ایک عام صورت میں پایا جاتا ہے۔ اور اس کا باعث تحری حق میں ان کا اخلاص تھا جو انہیں کسی مسئلہ میں ایک رائے قائم کرنے پر مجبور کرتا تھا اور دوسرے وقت میں پھر اس رائے کے خلاف فتویٰ دیتے تھے اور امام احمد کی فقہ بھی بطریق روایت نقل ہوئی ہے اور نقل میں اختلاف کا احتمال ہوتا ہے۔ کیونکہ امام احمد کبھی کسی مسئلہ میں ایک رائے دیتے تھے اور پھر اس سے رجوع فرما لیتے۔ اور پہلے ناقل کو ان کے رجوع کا علم نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے دونوں روایتیں نقل ہو جاتی تھیں۔

اور یہ اختلاف امام شافعی کے فقہی اقوال میں بھی پایا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ربیع بن سلیمان جو کہ آخری دور میں کتب شافعی کا معتبر ناقل ہے کے متعلق بھی آپ دیکھیں گے کہ ایک مسئلہ میں دو قول نقل کر دیتے ہیں اور پھر ان کے ساتھ یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ انہوں نے اس مسلک پر اقوال بھی سنے ہیں۔ یہ صحت نقل میں شک کا موجب نہیں ہے بلکہ امام شافعی کی خود یہ عادت تھی کہ احیاناً ایک مسئلہ میں دو احتمال ذکر کر دیتے تھے۔ اور کسی ایک احتمال کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتے تھے۔

طلب حقیقت اور اخلاص میں توسع طعن کا موجب نہیں ہو سکتا۔ اور نہ اس سے صحت نقل میں شک پیدا ہو سکتا ہے۔ اگر یہ جھوٹ تھا تو ایک ہی قول کا ہونا ضروری تھا۔ ہم اختلافِ اقوال کی بحث کے متعلق عنقریب کچھ اور وضاحت کریں گے۔

وَاللہُ سُبحانہٗ وتعالیٰ اَعلم ۱۲

فقہ احمدؒ کے ناقلین

امام احمد کے شاگردوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ بعض وہ ہیں جنہوں نے صرف حدیث اور فقہ روایت کی ہے۔ اور بعض صرف روایت فقہ میں مشہور ہوئے ہیں۔ صاحب کتاب المنہج الاحمد نے ایسے لوگوں کی بہت بڑی تعداد ذکر کی ہے۔ اگرچہ ان کی تحدید نہیں کی لیکن تقریباً احصار کر دیا ہے۔ ان میں سے اکثر کے مراتب بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:۔

بعض ان میں وہ ہیں جنہوں نے کم روایتیں کی ہیں اور وہ بھی ہیں جنہوں نے بہت زیادہ روایتیں بیان کی ہیں۔ امام کے نزدیک نقل واشاعت اور حفظ وضبط کے لحاظ سے یہ لوگ متفاوت درجے رکھتے تھے۔

جن لوگوں نے امام احمد سے بکثرت روایت کی ہے ان میں ابراہیم الحربی، ابراہیم ابن ہانی۔ ان کے بیٹے اسحاق، ابو طالب المسکانی، ابوبکر المروزی، ابوبکر الاثرم، ابوالحارث احمد، اسحاق بن منصور الکوسج، اسماعیل الشالنجی، احمد بن محمد الکحال، ابوالمظفر اسماعیل، بشر بن موسیٰ، بکر بن محمد، حرب الکرمانی، الحسن بن ثواب، الحسن بن زیاد، ابو داؤد السجستانی، عبداللہ بن صالح، عبداللہ فوران عبدالملک المیمونی، فضل بن زیادہ، ابوبکر بن محمد بن الحکم، الفرج بن الصباح، محمد بن ابراہیم، مثنی بن جامع، مہنی بن یحییٰ، ہارون الجمال، یعقوب بن بختان، ابوالصقر یحییٰ وغیرہم خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ [1]

یہ ہیں وہ لوگ جن کا علیمی نے اپنی کتاب (المنہج) میں ذکر کیا ہے۔ اس جگہ ہم ان کا ذکر نہیں کرتے جو ایک دو مسئلوں کے ناقل ہیں۔ بلکہ صرف انہی لوگوں کا ذکر کرتے ہیں جنہوں نے بکثرت مسائل نقل کئے ہیں۔ یا فقہ حنبلی کے مؤرخین کی اصطلاح کے مطابق جو حدیث کے راوی نہیں ہیں۔ بلکہ صرف ان سے مسائل نقل کرتے ہیں۔ اور آئندہ ہم بتائیں گے کہ جن اشخاص نے ان کے علم کو جمع کیا وہ صرف ابوبکر الخلال ہیں اور فقہ حنبلی میں انہیں وہی حیثیت حاصل ہے جو فقہ حنفی میں امام محمدؒ کی ہے اور فقہ مالکی میں سحنون کی اور فقہ شافعی میں ربیع بن سلیمان کی۔ صرف ان میں اہم فرق یہ ہے کہ امام محمدؒ امام ابوحنیفہ کے پاس رہے۔ اور ان سے فقہ حاصل کی۔ اگرچہ نقل مسائل میں ان کا اعتماد امام ابوحنیفہ

---

[1] المنہج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام احمد ص ۳۳۸ مخطوطہ بدار الکتب تاریخ نمبر ۲۴۳۴

کے تلمیذ اول یعنی قاضی ابو یوسف پر ہے ۔ کیونکہ امام محمد عرصہ دراز تک امام ابو حنیفہ سے فیضیاب نہیں ہو سکے ۔ امام ابو حنیفہ کے انتقال کے وقت امام محمد صرف اٹھارہ برس کے تھے اور ظاہر ہے اتنی چھوٹی عمر میں وہ امام ابو حنیفہؒ سے اتنا بڑا فقہی سرمایہ کیسے نقل کر سکتے تھے

اسی طرح ربیع بن سلیمان بھی جب تک امام شافعی مصر میں اقامت پذیر رہے ، ان سے فیضیاب ہوتے رہے ۔ بلکہ امام شافعی کے مصر آنے سے قبل بھی ان سے مل چکے تھے اور امام شافعی نے اپنی فقہی کتابیں انہیں املا کرائی تھیں ۔ تو یہ بھی امام شافعی کے بلا واسطہ شاگرد ہیں ۔

لیکن خلال اور سحنون میں بہت زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے ۔ کیونکہ ان دونوں کی اپنے امام سے ملاقات ثابت نہیں ہے لیکن سحنون کی نقل و تحری زیادہ واضح ہے کیونکہ انہوں نے اسدیہ حاصل کی جسے اسد بن الفرات نے ابن القاسم سے نقل کیا تھا ۔ پھر ابن القاسم سے اس کی مراجعت بھی کر لی تھی اور اسے نہایت دقت کے ساتھ لکھا تھا تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ابو بکر الخلال نے بھی اپنی کتابوں میں جن میں تقریباً فقہ حنبلی کے تمام مسائل آگئے ہیں ، اسی طرح احتیاط اور تدقیق سے کام لیا ہے اور ایک متفحص آدمی کی طرح مراجعت کی ہے ؟ ہر دور کے علماء اسے تسلیم کرتے چلے آئے ہیں اور ہم بھی ان کی تصدیق کرتے ہیں ۔ اور ہماری اس دراست سے بھی ان کے قول کی تائید ہو گی ۔

اس دراست میں فقہ حنبلی کے سلسلہ میں ہم چند ایسے رجال کا بھی ذکر کریں گے ۔ جن سے خلال نے فقہ حنبلی حاصل کی ۔ اور اس سلسلہ میں ہم صرف روایتِ مسائل میں مکثرین پر اکتفاء کریں گے اور ان کے ذکر میں امام احمد کے اصحاب سے ایسے لوگوں کا ذکر بھی آجائیگا جنہوں نے شہرت حاصل کی اور نسلِ انسانی کے لئے ان کی فقہ نقل کر دی ۔

امام احمدؒ کے تلامذہ

اُن کی فقہ کے چند ناقلین

امام احمد سے احادیث و مسائل کی سماعت تو بے شمار لوگوں نے کی ہے۔ جیساکہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ شاید تعداد کے بارے میں حنابلہ مبالغہ سے کام لیتے ہیں۔ لیکن اس تعداد میں سے مبالغہ کی مقدار کو حذف کرنے کے بعد بھی ان کی تعداد بہت رہ جاتی ہے اس لئے ہم ان ناقلین میں سے صرف چند منتخب اشخاص کا ذکر کرتے ہیں جو امام احمد کا علم نقل کرنے میں خاص مرتبہ پر فائز تھے۔ وہ یہ ہیں:۔

۱۔ صالح بن احمد بن حنبل یہ امام احمد کے سب سے بڑے صاحبزادے تھے اور امام احمد کو ان کی تربیت کا بہت زیادہ خیال تھا۔ وہ دل سے یہ چاہتے تھے کہ یہ بھی ان کی طرح زاہد ہوں اور ان کی تہذیب و تربیت میں انہوں نے بہت اعلیٰ طریقہ اختیار کیا یعنی یہ کہ "اسوۂ حسنہ" کے ذریعہ ان کی تربیت کی جائے اور خلق تو یم رکھنے والے اصحاب کی کثرت سے زیارت کی جائے۔ ان کے ہر قسم کے فضائل ان کے سامنے بیان کئے جائیں۔ روایت ہے کہ امام احمد جب کسی متقی اور صاحب ورع شخص کو دیکھتے تھے تو اپنے بیٹے صالح کو بلاتے تاکہ اس کی زیارت کرے۔ چنانچہ صالح کہا کرتے تھے۔

"جب کوئی زاہد یا نیک آدمی میرے والد کے پاس آتا تو مجھے بلواتے تاکہ میں بھی اس کی زیارت کر لوں، وہ چاہتے تھے کہ میں بھی ان جیسا بنوں اور مجھے انہی جیسا دیکھیں" [1]

---

[1] طبقات ... ابن ابی یعلیٰ صہ ۱۲۶

صالح ایک کثیر العیال آدمی تھے اور سخی جواد بھی تھے۔ ان کے پاس مال تھوڑا ہو یا زیادہ وہ اس میں سے سخاوت ضرور کرتے تھے۔ کثرتِ عیال کے باعث وہ مجبور ہو گئے تھے کہ طرسوس میں منصب قضا قبول کر لیں۔ جب منصب قضا کی تقرری کا حکم نامہ ان کے پاس پہنچا تو رو پڑے۔ کیونکہ وہ محسوس کرتے تھے کہ ان کے والد جس نہج پر انہیں چلانا چاہتے تھے وہ اس کی مخالفت کر رہے ہیں۔ کیونکہ وہ چاہتے تھے کہ کرسی اقتدار سے الگ رہنے میں اپنے والد کے اسوۂ حسنہ پر چلیں لیکن وہ کثرتِ عیال اور قرض کے باعث سرکاری منصب قبول کرنے پر مجبور ہو گئے۔ اسی بنا پر اپنے باپ کے طریقہ کے خلاف عمل پیرا ہونے کے متعلق غور کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"خدا جانتا ہے کہ میں سرکاری عہدہ قبول نہ کرتا اگر کثرتِ عیال اور قرض نے مجھے مجبور نہ کر دیا ہوتا بہر حال اللہ کا شکر ہے۔"

فقہ حنبلی کی اشاعت میں صالح کا حصّہ

صالح نے فقہ و حدیث کا فن اپنے والد سے سیکھا۔ اور ان کے علاوہ دیگر معاصرین شیوخ سے بھی یہ دونوں فن حاصل کئے۔ اور فقہ کے بہت سے مسائل نقل کر کے لوگوں تک پہنچائے۔ جن کے متعلق ان کے باپ نے فتویٰ دیا تھا۔ چنانچہ فقہ حنبلی کے راوی ابوبکر الخلال کہتے ہیں:۔

"صالح نے اپنے والد سے بہت سے مسائل سنے۔ خراسان سے لوگ لکھ کر صالح سے مسئلے پوچھتے تھے۔ تاکہ وہ ان کے لئے اپنے والد سے مسائل دریافت کرے۔"

یعنی وہ لوگ صالح کے پاس اس لئے لکھ بھیجتے تھے کہ وہ اپنے والد سے مسئلے دریافت کر کے انہیں جواب لکھ بھیجیں۔ اس طرح وہ اپنے والد کی زندگی اور ان کی وفات کے بعد ان کی فقہ کے نشر کا باعث بنے۔

بظاہر تو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ صالح نے منصب قضا مجبوری کے تحت قبول کیا تھا اور اس کے قبول کرنے میں اپنے والد کے منہاج کی خلاف ورزی کی تھی۔ لیکن اس کا ایک بہت بڑا فائدہ یہ ہوا کہ عملی طور پر انہیں اپنے والد کی فقہ کو قضا پر منطبق کرنے کا موقع مل گیا۔ اس سے قبل یہ فقہ توری حیثیت رکھتی تھی اور تجربہ کے صیقل سے شفاف نہیں ہوتی تھی۔ اور پھر امام احمد کا مذہب سنت یا اس سے ماخوذ تھا۔ لہٰذا اس کے ذریعہ سے فیصلے کرنا درحقیقت سنت کے ساتھ فیصلہ کرنا تھا۔ صالح نے ۲۶۶ھ میں وفات پائی۔

۲۔ امام عبداللہ بن احمد بن حنبل

امام عبداللہ جمادی الاولیٰ ۲۱۳ھ میں پیدا ہوئے۔ امام احمد نے ان کی تہذیب و تربیت کی طرف بھی اسی طرح توجہ دی تھی۔ جس طرح کہ ان کے بھائی صالح کی پرورش کی تھی۔ امام احمد نے ان میں علوم حدیث کی طرف میلان پایا تو امام احمد نے اس جذبہ کو بڑھایا اور اسے جاری رکھنے پر ان کی حوصلہ افزائی کی اور فرمایا کرتے تھے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

"میرے بیٹے عبداللہ کو خدا نے علم سے بہرہ وافر عطا فرمایا ہے۔ جو بات مجھے یاد نہیں ہوتی وہ یاد دلا دیتا ہے۔"

امام عبداللہ نے اپنے والد کے علاوہ دوسرے بہت سے شیوخ سے بھی حدیث روایت کی ہے۔ اس لئے جو دوسروں سے حاصل کرتے تھے اپنے والد سے اس کا مذاکرہ کر لیا کرتے تھے۔ عبداللہ کے بھائی صالح نے اگر زیادہ توجہ اپنے باپ کی فقہ اور مسائل کے نقل کی طرف دی ہے اور ان سے عمدہ مسائل روایت کئے ہیں تو عبداللہ کی توجہ ــــ جیسا کہ ابوبکر الخلال نے کہا ہے ــــ سراسر روایت حدیث کی طرف تھی۔ امام عبداللہ نے مسند روایت کی اور اسے مکمل کیا اور جہاں کہیں اضافے کی ضرورت پیش آتی وہاں کچھ اضافے بھی کئے۔ عبداللہ نے ۲۹۰ھ میں وفات پائی۔ فن حدیث میں ان کا کیا مقام تھا؟ اسے ہم "مسند" پر بحث کے سلسلہ میں بہ تفصیل بیان کر آئے ہیں۔

ابوبکر احمد بن محمد بن ہانی الاثرم

یہ امام احمد کے ان اصحاب میں سے تھے۔ جو علم میں پختہ ہونے کے بعد امام احمد سے وابستہ ہوئے اس سے قبل وہ فقہ تخریج اور اختلافی مسائل کی تحصیل میں مشغول رہتے تھے۔ جب امام احمد سے وابستہ ہو گئے تو علوم حدیث پر اقتصار کر لیا۔ چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں۔

"میں علم فقہ اور خلافیات کے حفظ میں مشغول رہتا تھا۔ مگر جب سے امام احمد کی صحبت میں آیا ہوں۔ ان سب چیزوں کو خیرباد کہہ دیا ہے۔[۱]"

ابوبکر الاثرم اس کے بعد امام احمد کے ہو رہے اور ان میں اپنے استاذ (احمد بن حنبل) کا سا زہد اور تقویٰ پایا جاتا تھا۔ امام احمد کے دوسرے اصحاب کو بھی وہ ورع و تقویٰ کی زندگی بسر کرنے کی ترغیب دیا کرتے تھے۔ اور فرماتے:۔

"امام احمد بن حنبل اپنے اصحاب کے لئے بمنزلہ ستر کے ہیں۔ پس امام احمد کے اصحاب پر فرض ہے کہ خدا سے ڈریں اور اس کی معصیت سے بچتے رہیں۔ مبادا کہ بارگاہ الٰہی میں امام احمد کی شرمندگی کا سبب بنیں۔[۲]"

---

[۱] المنہج الاحمد ص۱۷۳ نسخہ مخطوطہ۔ [۲] طبقات ابن ابی یعلیٰ ص۳۹

ان کا خیال تھا کہ کسی کو نصیحت اور عوام و خواص کو ارشاد کے سوا مومن کے لئے چپ رہنا بہتر ہے۔"

ان کے ایک خط میں ہے :۔

زیادہ کلام موجب فتنہ ہوتی ہے۔ اور انسان کو اتنی کلام ہی بس کرتی ہے جس سے حاجت روائی ہو سکے۔ اور ہمیں معلوم ہوا ہے کہ "فضیلت" کی زبان میں لکنت ہے اور سکوت میں وسعت بہت سے امور ایسے بھی ہیں جہاں سکوت سے کام نہیں چلتا۔ مثلاً لوگوں کو نصیحت کرنا جو کہ اللہ کی طرف سے فرض ہے اور علماء کا عام و خاص کو نصیحت کے لیے کمربستہ ہونے کی طرف دعوت دینا وغیرہ۔

اس خط میں وہ اپنے شیخ امام احمد کے متعلق فرماتے ہیں :۔

اہل علم کے نزدیک امام احمد کی موت بڑا المیہ ہے ابوعبداللہ احمد بن حنبل ہم سب کے امام اور معلم تھے بلکہ ساٹھ سال ہم سے پہلے لوگوں کے بھی معلم تھے عالم کی موت ایک ایسی مصیبت ہے جس کی تلافی ناممکن ہے۔ وہ جو جگہ خالی کرتا ہے وہ پر نہیں ہو سکتی۔ سب علماء برابر درجہ کے نہیں ہوتے۔ ان میں علم و فضل کے لحاظ سے باہم فرق اور بہت بڑا تفاوت پایا جاتا ہے۔[1]

انہوں نے امام احمد سے فقہی مسائل روایت کیے ہیں اور بہت سی احادیث بھی روایت کی ہیں۔ فقہ کے جو مسائل روایت کئے ہیں ان میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ "الحان کے ساتھ قرآن کی قرأت بدعت غیر مستحسن ہے" چنانچہ الاثرم کہتے ہیں :۔

میں نے ابوعبداللہ (احمد بن حنبل) سے الحان کے ساتھ قرأت کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا :۔

"اس طرح کی تمام چیزیں محدث ہیں اور مجھے پسند نہیں ہیں۔ ہاں اگر کوئی شخص خوش الحان ہو اور بغیر تکلف کے پڑھے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔"

اثرم نے امام احمد سے پگڑی پر مسح کا جواز بھی روایت کیا ہے۔ یعنی پگڑی پر مسح کر لے اس کے بعد سر پر مسح کی ضرورت نہیں چنانچہ کتاب المنہج الاحمد میں ہے۔

ابوعبداللہ احمد بن حنبل سے عمامہ پر مسح کے جواز کے بارے میں دریافت کیا گیا۔ کہ کیا آپ جائز قرار دیتے ہیں ؟ فرمایا :۔

"ہاں ! آنحضرت سے پانچ حدیثوں کی بنا پر میں اسے جائز قرار دیتا ہوں۔"[2]

اس کتاب میں یہ بھی روایت ہے کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو کے رکن ہیں۔ میں نے ابوعبداللہ سے دریافت کیا کہ اگر

---

[1] طبقات ابن ابی یعلیٰ ص ۳۷، ۳۸

[2] مخطوطہ ص ۱۳

کوئی آدمی وضو میں مضمضہ اور استنشاق بھول جائے تو فرمایا: "نماز دھرائے"

پھر میں نے ان سے سوال کیا کہ دوبارہ صرف مضمضہ اور استنشاق کرے یا پورے وضو کا اعادہ ضروری ہے:۔

فرمایا:۔ نہیں بلکہ صرف مضمضہ اور استنشاق ہی دوبارہ کرلینا کافی ہے۔ وضو کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

امام احمد کے متن کلام سے بظاہر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مضمضہ اور استنشاق ارکان وضو میں سے ہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ارکان وضو میں ترتیب اور موالات شرط نہیں۔ کیونکہ نماز ادا کرنے کے بعد صرف ان دونوں کا اعادہ واجب ہے۔ از سر نو پورا وضو کرنے کی ضرورت نہیں۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اثرم امام احمد سے بہت سے مسائل روایت کرتے ہیں اور بہت سی حدیثوں کے بھی راوی ہیں المنہاج الاحمد للعلیمی کی روایت کے مطابق اثرم سنہ ۲۹۱ھ میں فوت ہوئے۔ حافظ ذہبی کہتے ہیں ۲۶۰ھ کے بعد ان کی وفات ہوئی ہے۔ اور ابن حجر نے سنہ ۲۶۱ھ بیان کی ہے ابن ابی یعلیٰ فرماتے ہیں کہ مجھے تاریخ وفات کا پتہ نہیں چل سکا۔ حافظ ذہبی کی روایت کے مطابق ابن قانع نے دعویٰ کیا ہے کہ سال وفات سنہ ۲۷۳ھ ہے اور اسی کو وہ ترجیح دیتے ہیں۔ [1]

۲۔ **عبد الملک بن عبد الحمید بن مہران المیمونی** انہوں نے امام احمد اور دیگر شیوخ سے سماعت حدیث کی ہے۔ ابوبکر الخلال امام احمد سے ان کی نقل کو بہت پسند فرماتے تھے اور الخلال نے اپنی نقل میں زیادہ تر انہی پر اعتماد کیا ہے یہ امام احمد کے مسائل لکھا کرتے تھے اور امام احمد کو ان کے لکھنے کا علم تھا۔ چنانچہ امام احمد برائے حیا اسے منع نہیں کرتے تھے۔ المیمونی اس بات کو مستحسن سمجھتے تھے کہ ان کے مسائل لکھ لئے جائیں کیونکہ وہ سنت ہی سے ماخوذ ہیں۔ نہ اس سے معارض ہیں اور نہ اس سے زائد۔ یہ بیس سال سے زیادہ عرصہ امام احمد کی صحبت میں رہے یعنی سنہ ۲۰۵ھ سے لے کر سنہ ۲۲۷ھ تک۔ چنانچہ ابوبکر الخلال، المیمونی اور ان کی نقل کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

امام احمد کے اصحاب میں وہ جلیل القدر امام تھے۔ انہوں نے سو سال سے کچھ کم عمر پائی۔ امام احمد ان کی نہایت عزت کرتے تھے اور انہیں اپنے درس میں وہ رعایتیں دے رکھی تھیں جو دوسروں کو حاصل نہیں تھیں۔ مجھ سے کہنے لگے:۔ "میں عبد اللہ (احمد بن حنبل)

---

[1] ابن بدران الدمشقی نے المدخل میں سنہ وفات نہ بتلاتے ہوئے حافظ ذہبی کی اتباع کی ہے اور ابن جعفر الکتانی (۱۳۴۵ھ) نے الرسالۃ المستطرفہ میں ابن قانع کے قول کو نقل کیا ہے۔ (مترجم)

سے ۲۰۵ھ سے ۲۲۷ھ تک وابستہ رہا۔ اس کے بعد بھی میں وقتاً فوقتاً حاضر ہوتا رہا۔ امام احمد میرے کثرت سوال کی وجہ سے مجھے ابن جریج کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں۔ تم اسی طرح مجھ سے زیادہ سوال کرتے ہو جس طرح ابن جریج عطا سے کیا کرتا تھا۔ اور فرماتے تمہارے ساتھ جو سلوک روا رکھتا ہوں وہ کسی دوسرے کے ساتھ نہیں رکھتا۔ انہوں نے امام احمد سے جو مسائل روایت کئے وہ ۱۶ اجزاء میں ہیں اور خط جلی کے ساتھ دو بڑے اجزاء ان کے پاس تھے جو ایک سو اوراق پر مشتمل تھے۔ وہ فرماتے کہ یہ مسائل جہاں تک مجھے معلوم ہے میرے سوا اور کسی نے نہیں سنے ہیں۔ اور کچھ مسائل ایسے بھی تھے جن کی سماعت میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہوا تھا۔ وہ مسائل عظیم الشان اور عمدہ تھے۔ کہ بیان سے باہر ہیں [1]۔

یہ ہیں ان کے متعلق الخلال کے خیالات جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے امام احمد سے بہت کچھ سنا ہے۔

اور ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ وہ امام احمد سے لکھا کرتے تھے۔ اس بنا پر امام احمد کے ان اصحاب میں سے وہ تھے۔ جنہوں نے آنے والی نسلوں کے لئے امام احمد کی فقہ کے نقل و جمع کا اہتمام کیا۔ اور جن کا روایت میں بہت بڑا پایہ تھا۔ انہوں نے ۲۷۴ھ میں وفات پائی۔

۵۔ ابوبکر احمد بن محمد بن الحجاج المروزی

یہ امام احمد کے مخصوصی اور قریبی اصحاب میں سے تھے۔ اور امام کو غسل موت بھی انہوں نے دیا تھا۔ امام احمد کی نگاہ میں بڑے عزیز القدر تھے۔ اور انہوں نے امام احمد سے کتاب الورع روایت کی ہے خطیب بغدادی نے کسی دوسرے سے اس کتاب کی روایت کی تکذیب کی ہے بعض لوگوں نے مروزی پر جرح بھی کی ہے۔ چنانچہ عبدالوہاب الوراق نے انکے طعن کو رد کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

ابوبکر ثقہ اور صدوق ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان پر جرح براہ حسد کی گئی ہے [2]۔

امام احمد مروزی پر بہت اعتماد کرتے تھے۔ انہیں جس قدر ان کے ورع اور عقل پر اعتماد تھا۔ اسی طرح ان کی نقل پر بھی اعتماد کرتے تھے۔ یہاں تک کہ وہ بقول خلال مروزی کو مخاطب کر کے فرمایا کرتے تھے۔

جو بات تم میری طرف سے کہو گے وہ میں نے ضرور کہی ہو گی [3]

---

[1] المنہج الاحمد ص ۱۹۹

[2] تاریخ بغداد ص ۴۲۴ ج ۴

[3] طبقات ابن ابی یعلیٰ ص ۳۳ المنہج الاحمد ص ۲۹۴ ج ۱ تاریخ بغداد ص ۴۲۴ ج ۴

ابوبکر نے امام احمد سے بہت سے مسائل روایت کئے ہیں۔ خلال نے ان مسائل کو نقل کیا ہے۔ خلال مروزی کو بہت اچھا خیال کرتے تھے۔ چنانچہ خلال کے بعض اصحاب سے ان کے بارے میں مروی ہے کہ مروزی کے بارے میں کہا کرتے تھے :۔

میں نہیں جانتا کہ مروزی سے کوئی شخص زیادہ اللہ کے دین سے مدافعت کرنے والا ہو۔

مروزی نے بہت سے فقہی مسائل نقل کئے ہیں۔ اور ان کی فقہی روایات کی بہ نسبت حدیث کی روایت بہت کم ہے۔ انہوں نے ۲۷۵ھ میں وفات پائی۔

حرب بن اسماعیل الحنظلی الکرمانی

یہ اپنی ابتدائے حیات میں صوفیہ کرام کے طریقہ پر گامزن رہے۔ جس کا اس زمانہ میں عام رواج تھا۔ یہی وجہ تھی کہ امام احمد کی خدمت میں تاخیر سے پہنچے اور اپنی آخری عمر میں ان سے ملاقات کی۔ چنانچہ ابن ابی یعلیٰ بیان کرتے ہیں کہ ابوبکر الخلال نے ان سے امام احمد کی ملاقات میں تاخیر کا سبب پوچھا تو انہوں نے جواب دیا :۔

"میں اپنی ابتدائی زندگی میں ایک صوفی قسم آدمی تھا۔ اس لئے میں سماعت حدیث و مسائل کے لئے حاضر نہ ہو سکا"

حرب کرمانی اور مروزی کے درمیان دوستانہ تعلقات تھے۔ چنانچہ جب حرب کرمانی امام احمد کی ملاقات کے لئے حاضر ہوتے تھے تو مروزی کے مکان پر ٹھہرے تھے۔ اور مروزی نے ہی اپنے تلمیذ الخلال کو اس بات پر آمادہ کیا تھا کہ کرمانی کے پاس جائیں اور ان سے سماع کریں اور اس سے امام احمد کے مسائل نقل کریں۔ جب انہوں نے رخت سفر باندھا تو اسے وصیت نامہ دیا جس کی بنا پر کرمانی نے خلال کی بڑی وقعت کی اور اپنے شہر کے لوگوں کے سامنے اس کا تذکرہ کیا۔ خلال نے ان سے بہت سے مسائل سماعت کئے اور خلال ان کا تذکرہ کرتے تو جلیل القدر شخص کہکر پکارتے تھے۔

انہوں نے امام احمد سے بہت سے فقہی مسائل نقل کئے ہیں لیکن ان تمام مسائل کی امام احمد سے سماعت ثابت نہیں ہے چنانچہ خلال کہتے ہیں کہ انہوں نے امام احمد اور اسحاق بن راہویہ سے چار ہزار مسائل ان سے سماع سے پہلے ہی حفظ کر لئے تھے۔

اس امر سے قطع نظر کہ انہوں نے کتنے مسائل حفظ کئے تھے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ ملاقات کے بعد انہوں نے امام احمد سے بہت سے مسائل لکھے تھے اور مروزی کا اگرچہ امام احمد سے گہرا تعلق تھا بایں ہمہ وہ کرمانی کے لکھے ہوئے مسائل نقل کیا کرتے تھے۔

امام احمد سے مروی ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے :۔

"لوگوں کو علم کی اسی طرح احتیاج ہے جس طرح کہ کھانے اور پینے کی"

ابن ابی یعلی نے ان کی تاریخ وفات بیان نہیں کی۔ غالباً انہیں علم نہیں ہو سکا۔ لیکن ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں لکھا

ہے کہ ان کی وفات سنہ ۲۸۰ھ میں ہوئی۔

۷- ابراہیم بن اسحاق الحربی

ابن ابی یعلیٰ نے ان کے وصف میں کہا ہے:-

یہ علم کے امام اور زہد میں صاحب ریاست تھے فقہ کے عارف، احکام فقہ کے جانقدر، حافظ حدیث اور بہت سی کتابوں کے مصنف تھے۔ ان کی تصنیفات میں سے بعض یہ ہیں:-

۱- غریب الحدیث (۲) دلائل النبوۃ (۳) کتاب الحمام (۴) سجود القرآن (۵) ذم الغیبۃ (۶) النہی عن الکذب (۷) المناسک وغیرہا"

تقریباً بیس برس تک امام احمد سے کسب فیض کرتے رہے اور ان سے فقہ و حدیث کا علم حاصل کیا۔ چنانچہ وہ اپنے اصحاب سے فرمایا کرتے تھے:-

"جب میں تم سے یہ کہتا ہوں کہ یہ اصحاب الحدیث کا قول ہے۔ تو اس سے میری مراد امام احمد بن حنبل ہوتے ہیں۔ جنہوں نے بچپن سے ہمارے دلوں میں حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اقاویل صحابہؓ و تابعینؒ کی اتباع کا جذبہ پیدا کر دیا تھا۔"

انہوں نے امام احمد سے صرف فقہ و حدیث کا علم ہی حاصل نہیں کیا تھا بلکہ زہد و ورع اور سلوک کی تعلیم بھی حاصل کی تھی۔ چنانچہ یہ اصحاب احمد میں سے سب سے زیادہ اپنے شیخ کے مسلک سے مشابہت رکھتے تھے۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ خلیفہ معتضد باللہ نے دس ہزار درہم ان کی خدمت میں بھیجے۔ لیکن انہوں نے واپس کر دئے۔ معتضد نے استدعا کی کہ اچھا اپنے پڑوسیوں میں تقسیم کر دیجیے اس پر آپ نے معتضد کے قاصد سے کہا:-

اللہ تمہیں عافیت بخشے۔ ہم اپنے نفس کو نہ اس مال کے جمع کرنے میں مشغول کرتے ہیں اور نہ اسے تقسیم کرنے میں، امیر المومنین سے کہدو کہ اگر ہمیں ہمارے حال پر چھوڑ دیں تو بہتر ورنہ ہم یہاں سے منتقل ہو جائیں گے۔ اسی طرح ایک مرتبہ معتضد نے ایک ہزار دینار بطور ہدیہ ان کی خدمت میں بھیجے اور حال یہ تھا کہ ان کے اہل و عیال بھوک سے بے حال ہو رہے تھے۔ اور نوبت یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ انہیں حرام کا تناول بھی جائز تھا۔ لیکن انہوں نے اس بدحالی میں بھی خلیفہ کا ہدیہ واپس کر دیا۔

فقہ و حدیث میں خصوصی اعتنار کے علاوہ علم لغت کے بھی ماہر تھے اور حدیث و فقہ سے فارغ اوقات علم لغت کی مجالس

میں صرف کرتے تھے۔ چنانچہ امام لغت ثعلب فرماتے ہیں کہ:۔

"لغت کے متعلق کسی مجلس سے میں نے ابراہیم الحربی کو غائب نہیں پایا"

الغرض امام احمد کی فقہ کو اخلاف تک پہنچانے میں ابراہیم الحربی کا بہت بڑا حصہ ہے۔ انہوں نے ۲۸۵ھ میں وفات پائی۔

۸۔ ابو بکر احمد بن محمد بن ہارون الخلّال

یہاں تک ہم نے امام احمد کے ان اصحاب کا ذکر کیا ہے جنہوں نے فقہ امام احمد کے نقل و شیوع میں غیر معمولی حصہ ادا کیا۔ ہم نے ان کا تذکرہ صرف اس لئے نہیں کیا کہ وہ فقہ امام احمد کے ناقلین ہیں۔ بلکہ اس لئے بھی کیا ہے کہ ان میں سے بعض کو امام احمد کی ذات گرامی کے ساتھ خصوصی تعلق بھی تھا اور بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے امام احمد سے بہت بڑی تعداد میں روایتیں کی تھیں اور ان میں سے بعض نے امام احمد کی اجازت سے ان کی فقہ کو قلمبند کرنے میں نمایاں پارٹ ادا کیا تھا۔ اور کچھ ایسے بھی تھے جنہوں نے ملاقات سے پہلے امام احمد کے بہت سے مسائل حفظ کر لئے تھے۔ لہٰذا ضروری تھا کہ ان کے متعلق بھی ہم چند کلمات تحریر کرتے تاکہ اصحاب احمد میں سے ہر قسم کے لوگ ہمارے سامنے آجائیں۔ کیونکہ امام احمد کی فقہ نقل کرنے میں ان سب ہستیوں کا خاص حصہ ہے۔

لیکن جس شخص نے امام احمد کے تمام اصحاب سے ان کی فقہ کو جمع کیا۔ اور اس راستہ میں مصائب برداشت کئے۔ دور دراز شہروں کے سفر کئے اور جو صحیح معنوں میں فقہ حنبلی کے جامع اور ناقل ہیں وہ ابو بکر الخلّال ہیں۔ لہٰذا اب ہم ان کے متعلق چند کلمات عرض کرتے ہیں۔ اس امام اثری (احمد بن حنبل) کے مذہب کی حفاظت کے لئے اللہ تعالیٰ نے اس جلیل القدر شخص کو مقرر کر رکھا تھا۔ چنانچہ حافظ ابن القیم ابو بکر الخلّال کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

امام احمد تصنیف کتب کو نہایت ناپسند کرتے تھے۔ وہ صرف حدیث کو مرتب کرنا چاہتے تھے۔ انہیں یہ بات بہت ناگوار تھی کہ ان کا کلام ضبط تحریر میں لایا جائے۔ اللہ تعالیٰ کو امام احمد کی حسن نیت اور ان کا ارادہ خوب معلوم تھا۔ چنانچہ ان کے کلام اور فتاویٰ سے تیس اسفار جمع کئے گئے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا احسان ہے کہ قدر قلیل کے سوا ہم ان سب کا مطالعہ کر چکے ہیں۔

خلّال نے جامع کبیر میں ان کے نصوص جمع کئے۔ جس کی ضخامت کم و بیش بیس اسفار کے برابر ہے۔ ان کے مسائل اور فتاویٰ روایت کئے گئے اور نسلاً بعد نسل نقل ہوتے چلے آتے۔

چنانچہ امام احمد اختلاف طبقات کے باوجود تمام اہل سنت کے امام تسلیم کئے

جاتے ہیں۔[1]

ابن الجوزی فرماتے ہیں :۔

خلال نے امام احمد کے علوم جمع کرنے کی طرف توجہ دی اور اس مقصد کے لئے انہوں نے سفر کی تکالیف برداشت کیں، ہر عالی اور سافل سے ان کے مسائل قلمبند کئے اور کتابیں تصنیف کیں۔ اور عالی و سافل سے قلمبند کرنے کا معنی یہ ہے کہ بعض مسائل تو انہوں نے امام احمد کے تلامذہ سے نقل کئے۔ اور بعض ان کے اصحاب کے شاگردوں سے۔

خلال ابوبکر المروزی کی صحبت میں اس وقت تک رہے جب تک وہ وفات نہیں پا گئے۔ اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مروزی نے ہی ان کے دل میں فقہ امام احمد کا جذبہ پیدا کیا تھا جس پر وہ اس کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو گئے۔ اس کام کے لئے انہوں نے ملک کے اطراف و جوانب میں چکر لگائے۔ چنانچہ انہوں نے امام احمد کی اولاد اور ان کے چچا حرب الکرمانی المیمونی اور دوسرے بزرگوں سے ان کے مسائل اخذ کئے۔ علیمی المنہج میں ان لوگوں کے متعلق جن سے خلال نے استفادہ کیا لکھتے ہیں :۔

ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ اور ان لوگوں کا احصاء دشوار ہے جن سے کہ امام احمد نے مسائل اخذ کئے۔

اور ان مسائل کے جمع کرنے میں وہ ملک کے اطراف و جوانب میں پہنچے۔ اور ان لوگوں سے وہ مسئلے سنے جنہوں نے امام احمد سے براہ راست سماع کیا تھا یا جنہوں نے اصحاب احمد سے براہ راست سماع کیا تھا یا جنہوں نے اصحاب احمد سے سماع کیا تھا۔ اور یہ ان کا ایسا کارنامہ تھا جس میں ان کا کوئی پیش رو نہیں تھا اور نہ بعد میں ان جیسا کام کسی نے کیا۔[2]

مسائل کے علاوہ انہوں نے حکمت و معرفت کی بھی بہت سی باتیں نقل کی ہیں جو پہلے بزرگوں سے امام احمد تک پہنچیں۔ چنانچہ انہوں نے سند متصل کے ساتھ امام احمد سے امام ثوری کا یہ قول نقل کیا ہے :۔

"انسان کے دل میں اقتدار کی محبت سونے چاندی سے بھی بڑھ کر ہوتی ہے۔ جو شخص اقتدار کا طالب ہوتا ہے۔ وہ لوگوں کے عیوب تلاش کرنے لگ جاتا ہے۔"

---

[1] اعلام الموقعین صہ۲۳ ج ا

[2] المنہج الاحمد صہ۲۹۳ ج (مخطوطہ)

نیز امام احمد سے سند کے ساتھ انہوں نے بیان کیا ہے کہ سفیان ثوری فرمایا کرتے تھے:۔

جب آدمی علم میں بڑھ جائے اور وہ دنیا سے قرب بڑھانا شروع کر دے تو خدا تعالیٰ سے وہ زیادہ دُور ہو جاتا ہے۔[1]

امام احمد کی روایات و مسائل کو جمع کرنے کے بعد خلال بغداد کی جامع المہدی میں اپنے تلامذہ کو اس کا درس دینے لگے۔ چنانچہ اسی حلقۂ درس سے فقہ حنبلی کی اشاعت ہوئی اور لوگوں نے اس مجموعۂ فقہی کو جو تقریباً بیس جلدوں میں تھا ہاتھوں ہاتھ لیا۔ اس سے قبل ان کے روایات و مسائل منتشر اور ملک کے مختلف اطراف میں رسائل کی شکل میں پائے جاتے تھے یا لوگوں کے سینوں اور ان کے خاص خزائن کتب میں موجود تھے اور خاص خاص آدمی ہی ان سے استفادہ کر سکتے تھے۔

فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ خلال ہی فقہ حنبلی کے متفرق مسائل کے جامع ہیں اور اس میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ لیکن سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ کیا خلال نقل میں صادق الروایہ بھی تھے اور اس میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہ تھی؟ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ جب وہ روایت حدیث میں اکثر لوگوں کے نزدیک مقبول تھے تو نقل فقہ میں انہیں بالاولیٰ مقبول ہونا چاہیئے۔ اور ان کے ہمعصر علماء نے ان کی روایت کو قبول کیا ہے اور اس میں کسی قسم کا طعن نہیں کیا۔ اگر اس کی نقل محل طعن ہوتی تو سب سے پہلے ان کے معاصرین علماء ضرور ان پر طعن کرتے اور وہ طعن نسلاً بعد نسل نقل ہوتا چلا آتا۔ ہاں بعض علماء ان سے منافست علمی رکھتے تھے اور ان کے مرتبہ پر حسد کرتے تھے۔ اور وہ کونسا عالم ہے جس کے حاسد نہ ہوں، کیونکہ حسد کا مرض تو علماء کے اندر مدت دراز سے چلا آرہا ہے اور علو مرتبت ہمیشہ حسد کا موجب بنتی ہے

چنانچہ ان کے ہم عصر ابوبکر البشرجی کہتے ہیں:۔

"خلال نے کتابیں تصنیف کیں، اس کی خواہش یہ ہے کہ ہم ان کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کریں اور وہ مسائل سنیں! بھلا یہ کیسے ہو سکتا ہے۔"[2]

بعض لوگوں کو اس بات پر اعتراض تھا کہ وہ اپنے شیوخ سے صیغہ "اخبرنا" کے ساتھ روایت کرتے ہیں، حالانکہ بعض شیوخ نے انہیں صرف اجازت ہی دی ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اپنی جمیع مرویات کو حدثنا سے روایت کرتے ہیں۔ اور کسی نے ان پر اعتراض

---

[1] طبقات ابن ابی یعلیٰ صد ۲۹۶

[2] تاریخ بغداد صد ۱۳

نہیں کیا. چنانچہ تاریخ بغداد کی عبارت ملاحظہ ہو۔

اپنی مصنفات اور کتابوں میں ابوبکر الخلال کا طریقہ یہ تھا کہ وہ جمیع رویات میں اخبرنا اخبرنا کہتے۔ کسی نے ان پر اعتراض کیا کہ بعض شیوخ کہتے ہیں کہ تمہیں ان روایات کا سماع حاصل نہیں ہے۔ صرف اجازہ حاصل ہے تو کہنے لگے سبحان اللہ! ہماری تمام کتابوں میں حدثنا کہو!"

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خلال نے اپنی تمام کتابیں سماع سے حاصل کیں۔ فرض کیجئے کہ کل کی کل مسموع نہیں ہیں۔ اور بعض اجازہ سے حاصل کی ہیں تو اس سے ان کی نسبت میں کوئی شبہ پیدا نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ وہ شیوخ غیر صادق راوی کو تو اجازت ہی نہیں دیتے تھے۔ ان کی اجازت ہی بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ صادق الروایت تھے اور ان کی صحت پر تمام متفق ہیں۔ اور خلال کے ہم عصر علماء کا ان کی روایات کو قبول کرلینا بجائے خود ان کی روایات کے سچا ہونے کی دلیل ہے۔ انہوں نے اسے صادق سمجھکر ہی اس کی روایات کو قبول کیا ہوگا۔

چنانچہ ابوبکر محمد بن الحسین کہتے ہیں:۔

ہم سب خلال کے تابع ہیں۔ کیونکہ روایات کے جمع کرنے اور علمی منزلت کے لحاظ سے کوئی بھی ان سے بڑھ کر نہیں ہے[1]۔

ہمارے پاس بہت سی ایسی شہادتیں موجود ہیں جو ان کی صحت نقل پر دال ہیں۔ اگر ان کے صدقِ نقل میں ذرا سا بھی شبہ ہوتا تو اس مذہب کے اکابر علماء اس کثرت کے ساتھ ان سے نقل نہ کرتے۔ خلال اس بات کے حریص تھے کہ وہ سارا علم سماع سے حاصل کریں لیکن وہ اپنے شیوخ سے نقل کے سلسلہ میں یہ کبھی نہیں چاہتے تھے کہ جن لوگوں نے ان کی تعلیم و تہذیب میں حصہ لیا ہے وہ گمنام رہیں۔ اس لئے وہ پورے احتیاط کے ساتھ جن جن سے انہوں نے سنا تھا۔ ان کی طرف نسبت کرتے تھے۔ لہٰذا اس سے اس بات کی نفی لازم نہیں آتی کہ وہ اپنی مصنفات میں نقل کے سلسلہ میں بغیر سماع کے اکتفا نہیں کرتے تھے۔ اس بنا پر اس نے اپنے معترضین کے جواب میں کہا۔ کہ ہم نے جو کچھ لکھا ہے اس میں حدثنا کہہ لو اگر وہ بدوں سماع کے صرف مکتوبات سے نقل پر اکتفا کرتے تو انہیں عالم اسلامی میں سفر کرکے اتنے مصائب برداشت کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی۔

خلال کی تصنیفات

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ خلال نے جن کتابوں میں اس مذہب کو جمع کیا تھا وہ کونسی کتابیں تھیں۔ اس سلسلہ میں ابن الجوزی لکھتے ہیں:۔

---

[1] تاریخ بغداد ص۱۱۳ ج ۵

"انہوں نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں، ان سے ایک کتاب الجامع ہے جو دو سو اجزاء پر مشتمل ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الجامع ہی وہ کتاب ہے جس میں انہوں نے فقہ حنبلی کو جمع کیا ہے۔ دوسری کتابیں دوسرے موضوعات پر ہیں" اس لئے ابن القیم فرماتے ہیں:-

خلال نے مذہب کی تمام نصوص کی جامع کبیر میں جمع کیا ہے وہ بیس یا اس سے کم و بیش اجزاء پر مشتمل ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جامع کبیر ہی ایک ایسی کتاب ہے جس میں فقہ احمد جمیع طرق روایات کے ساتھ جمع کی گئی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ ابن الجوزی نے اس کی ضخامت تقریباً دو سو اجزاء بتائی ہے۔ اور ابن القیم کم و بیش بیس اسفار بتاتے ہیں تو ان دونوں میں درحقیقت کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ ابن القیم نے سفر کہا ہے اور سفر ضخیم جلد کو کہتے ہیں۔ اور ابن الجوزی جزء کہتے ہیں۔ اور متقدمین کے نزدیک ایک جزء کا اطلاق ایک کراسہ پر بھی ہوتا تھا۔ اور ہم یہ بات بلا دلیل ہی نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ یہ یعنی خلال کی عبارتوں سے ماخوذ ہے۔ چنانچہ ہم بتا چکے ہیں کہ میمونی کے متعلق انہوں نے کہا۔

"ان کے پاس ابوعبداللہ (احمد بن حنبل) کے بہت سے مسائل ہیں جو تقریباً ۱۶ اجزاء پر مشتمل ہیں۔ اور دو ضخیم جزء ہیں جو کہ خط جلی کے ساتھ تقریباً ایک سو اوراق میں لکھی ہوئی ہیں"[1]

تو جب خلال خود ہی دو ضخیم جزؤں کو ایک سو ورق پر مشتمل بتاتے ہیں۔ گویا ان کی اصطلاح میں ایک بڑی جزء پچاس اوراق کی ہوئی اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ وہ دو سو اجزاء ضخیم مراد لیتے ہیں تو پھر بھی دس ہزار اوراق سے زیادہ ضخامت نہیں ہو سکتی۔ جسے ہم بیس سفر کہہ سکتے ہیں۔ لیکن جب اس کی صراحت ہی نہیں ہے کہ وہ اجزاء کبیر تھے تو متوسط درجہ کے اجزاء مراد لینے چاہئیں۔ اور انہیں بیس اسفار کہنا نہایت معقول بلکہ متعین ہے۔

فقہ حنبلی کے ناقل خلال کا یہ کارنامہ تھا جس کی اتباع بعد میں آنے والی نسلوں نے کی اور علماء نے اس کتاب کے ملخص اور شروح لکھے۔ پھر اصحاب مذاہب کے ائمہ کے اقوال سے اس کا موازنہ کیا۔ لہٰذا خلال ہی درحقیقت مذہب حنبلی کے ناقل ہیں۔ انہوں نے ۳۱۱ھ میں وفات پائی۔

---

[1] ملاحظہ ہو رقم ۱۳۱

الخلّال کے بعد فقہ حنبلی کے ناقلین

یہ بات تو ہم کہہ چکے ہیں کہ فقہ حنبلی کا اصلی ناقل خلال ہی ہے۔ اور ہم اپنے اس دعویٰ کو مدلل کر چکے ہیں۔ خلّال کے علاوہ کچھ اور لوگ بھی ہیں جنہوں نے فقہ حنبلی کی نقل و تدوین میں حصہ لیا۔ اور انہوں نے اگرچہ دوسروں سے بھی روایت کی ہے۔ لیکن زیادہ تر خلّال کی روایت پر اعتماد کیا ہے۔ ان میں سے ہم دو شخصیتوں کا ذکر کرتے ہیں جنہوں نے خلّال کے جمع کردہ سرمایہ کو ملخص کیا اور اس پر کچھ اضافے بھی کئے۔ یہ ہیں عمر بن الحسین ابو القاسم الخرقی اور عبدالعزیز ابن جعفر جو خلّال کے غلام کے نام سے مشہور ہیں۔

ا۔ عمر بن الحسین الخرقی

ان کے بارے میں علیمی لکھتے ہیں:۔

ان کا شمار ائمہ مذہب میں ہوتا ہے۔ وہ ابو عبداللہ کے مذہب کا متبحر عالم تھا۔ متدین اور پرہیزگار تھا۔ انہوں نے ان لوگوں سے علم حاصل کیا۔ جو کہ ابو بکر المروزی، حرب الکرمانی، صالح عبداللہ (احمد بن حنبل کے صاحبزادے) وغیرہم۔ ان کی مصنفات بہت زیادہ ہیں۔ اور تخریجات فقیہہ بھی ہیں۔ لیکن افسوس ان میں سے صرف المختصر ہی طبع ہوئی ہے[1]۔ انہوں نے ۳۳۴ھ میں وفات پائی۔

علیمی کی اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے خلّال سے علم حاصل کیا۔ کیونکہ وہ مذکورہ بالا بزرگوں کے تلامذہ کے شاگرد تھے۔ اور خلّال نے ان لوگوں سے مسائل اخذ کئے تھے اور انہیں اپنی کتاب میں جمع کیا تھا۔ خرقی کی کتابوں سے صرف مختصر ہی کی اشاعت ہو سکی۔ کیونکہ بغداد میں جب شیعہ نے قوت پکڑنی شروع کی تو وہ بغداد چھوڑ کر دمشق چلے گئے اور وہیں وفات پائی۔ ان کے عہد میں قرامطہ نے زور پکڑا اور اس کے اثرات حرمین تک پہنچ گئے۔ قرامطہ نے حجر اسود کو اس کی جگہ سے اکھاڑ ڈالا اور خرقی کی وفات کے بعد یہ پتھر پھر اپنی جگہ پر پہنچا۔

---

[1] المنہج الاحمد ص ۴۲۰

المختصر للخرقی مختصر الخرقی فقہ حنبلی کی مشہور ترین کتابوں سے ہے اس لئے علماء نے کثرت سے اس کی اس کی شروح اور حواشی لکھے ہیں اور تقریباً تین صد سے زیادہ اس کی شروح ہیں۔ خرقی نے اپنی "مختصر" میں خلال کے جمع کردہ مسائل کو ملخص کیا ہے۔ بعض علماء نے ان مسائل کا شمار بھی کیا ہے۔ ان کی مجموعی تعداد دو ہزار تین سو کے قریب بیان کی ہے[1]۔

مختصر خرقی کی منجملہ شروح کے قاضی ابن ابی یعلی صاحب الطبقات نے بھی شرح لکھی ہے۔ اس میں انہوں نے خاص طور پر خرقی اور عبدالعزیز غلام خلال کے نقل کردہ مسائل کے درمیان موازنہ کیا ہے۔ چنانچہ اس شرح میں لکھتے ہیں:۔

میں نے ابوبکر عبدالعزیز کے قلم سے یہ لکھا ہوا دیکھا ہے کہ خرقی نے اپنی المختصر میں ساٹھ مسئلوں میں میری مخالفت کی ہے۔ اور انہوں نے ان مسائل کی تعیین نہیں کی۔ چنانچہ میں نے خود ان کے مابین اختلافی مسائل کا تتبع کیا تو معلوم ہوا کہ اٹھانوے مسائل میں وہ دونوں باہم مختلف ہیں[2]۔

خرقی کا یہ المختصر فقہ حنبلی میں بنیادی کتابوں کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی شروح تو بے شمار ہیں لیکن جس شرح کو بقا اور پائیداری حاصل ہوئی اور طبع ہو کر نشر ہو چکی ہے۔ وہ موفق الدین المقدسی کی شرح ہے[3] جس کا نام المغنی ہے۔ یہ تمام شروح سے بڑی شرح ہے۔

شرح المغنی سب سے بڑی کتاب ہے جو بڑی بڑی تیرہ جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔ یہ دراصل فقہی اقوال میں موازنہ کی کتاب ہے شارح صرف المختصر کی عبارت کے حل اور اس کے مدلول و مفہوم کے بیان پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ فقہ حنبلی کے اختلافِ روایات کو تفصیل بیان کرتے ہیں۔ اور پھر ائمہ کے اختلاف مذاہب پر بحث کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ غیر مشہور مذاہب کا بھی ذکر کرتے چلے جاتے ہیں۔ جیسے بعض تابعین اور تبع تابعین مثلاً اوزاعی۔ پھر مدعٰی کو ثابت کرنے کے لیے ادلہ فقیہہ اور آثار صحیحہ کو ذکر کرتے ہوئے ان کے صحت و سقم کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور قول راجح کو ترجیح دیتے ہیں اور اس کے بالمقابل ضعیف قول کی دلیل کو بھی بیان کر دیتے ہیں۔

حنابلہ اور دیگر مذاہب کے علماء نے اسے بڑی اہمیت دی ہے اور فقہ اسلامی کے مراجع سے شمار کیا ہے۔ جو کہ قاری کو تقلید

---

[1] یہ شمار کرنے والے بزرگ ابو اسحاق البرکی ہیں۔ ملاحظہ المدخل لابن بدران صد ۲۱۴ بحوالہ المقصد الارشد۔ اور غالباً مصنف کا یہ تبصرہ بھی المدخل سے ہی ماخوذ ہے۔ مترجم ۱۲

[2] طبقات ابن ابی یعلی صد ۲۳۲ ۱۲۔ ابوبکر غلام خلال نے یہ الفاظ مختصر الخرقی پر اپنی قلم سے لکھے تھے۔ ملاحظہ ہو المدخل صد ۲۱۲۔ مترجم

[3] عبداللہ بن احمد بن محمد بن احمد بن محمد بن قدامۃ المقدسی المتوفی سنہ ۶۲۰ھ مترجم۔

کے پھندے سے نکال کر اجتہاد، موازنہ اور ترجیح صحیح کے میدان میں لے آتی ہے اور وہ بینہ و برہان سے اس کا موازنہ کرنے لگتا ہے۔ چنانچہ ابن مفلح حنبلی[1] اس کتاب اور اس کے مؤلف کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

الموفق نے المغنی تالیف کی جو کہ فقہ اسلامی کی کتابوں میں ایک معتبر کتاب ہے اور انہوں نے اس سے اپنی آرزو حاصل کی یہ مذہب کے بارے میں بڑی بلیغ کتاب ہے۔ اس کی تالیف پر اس نے بہت محنت کی ہے اور نہایت عمدگی اور خوبی سے مذہب کو نکھار کر بیان کیا ہے۔ ایک جماعت انہیں یہ کتاب پڑھ کر بھی سنا چکی تھی۔

عزالدین عبدالسلام الشافعی اس کتاب کے متعلق لکھتے ہیں:[2]

اسلامی کتابوں میں ابن حزم کی المحلی والجلی اور شیخ موفق الدین کی المغنی سے جودت اور تحقیق کے لحاظ سے بڑھ کر کوئی دوسری کتاب نہیں دیکھی۔

مصنف نے المغنی میں صور مسائل کے بیان پر اکتفا نہیں کیا بلکہ مذاہب مختلفہ کے درمیان موازنہ بھی کیا ہے۔ مزید برآں مختلف اقوال اور ترجیح و اختیار بیان کرنے کے بعد ان پر تفریع اور ترجیح سے بھی کام لیتے ہیں۔ اور اس مقصد میں وہ بڑی حد تک کامیاب ہیں۔ ان کی اکثر تفریعات حنبلی مذہب کے مطابق ہیں۔

اس جلیل القدر کتاب کو پڑھنے والا لطافت معنی کے ساتھ عبارت کی حلاوت اور جلالت فکر کے ساتھ جمال اسلوب بھی محسوس کرتا ہے اور فقہ اسلامی میں امہات الکتب کی یہی شان ہونی چاہئیے۔ مؤلف مختلف اقوال کے درمیان موازنہ کرتے ہیں اور آنحضرت کے اقوال اور صحابہ و کبار تابعین کے فتاوی اور اقوال سے اقتباس کرتے ہیں

۲۔ عبدالعزیز بن جعفر المعروف بغلام الخلال

کنیت ابوبکر ہے یہ عمر ابن الحسین الخرقی کے ہم طبقہ تھے۔ انہوں نے اکثر علم الخلال سے حاصل کیا اور کچھ دوسرے لوگوں سے بھی حاصل کیا جو اصحاب احمد کے تلامذہ میں سے تھے۔ ابن ابی یعلی الطبقات میں ان کے متعلق لکھتے ہیں:۔

"وہ نہایت زود فہم، علم میں ثقہ، وسیع الروایت، درایت میں مشہور اور امانت و دیانت کے ساتھ متصف تھے۔ عبادت و زہد میں قابل ذکر تھے اور مختلف علوم میں متعدد تصانیف کے مالک"

خلال کے تلامذہ میں سے اپنے استاذ کے بہت زیادہ متبع اور دوسروں سے نقل میں بڑھے ہوئے تھے۔ اور روایت و درایت

---

[1] محمد بن المفلح صاحب المقصد الارشد المتوفی سنہ ۷۶۳ھ مترجم ۱۲ [2] مترجم

کے لحاظ سے ترجیح کے دقت حریت فکر سے کام لیتے تھے۔ اسی لئے وہ اپنے شیخ کے خلاف بہت سی روایات اور اقوال کو ترجیح دیتے تھے۔ اور خلال کی مخالفت کی تصریح کر دیتے تھے۔ چنانچہ قاضی ابن ابو لعیلیٰ نے ان کے وہ اختیارات ذکر کئے ہیں جن میں انہوں نے اپنے شیخ کی مخالفت کی ہے اور بعض اختیارات میں خلال پر انہیں دی ہے۔ مثلاً (الف) اگر کوئی شخص غصب کئے ہوئے کپڑے پہن کر نماز پڑھ لے تو کیا نماز ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اس میں دو روایتیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ نماز درست ہے اور اسے خلال نے اختیار کیا ہے دوم یہ کہ نماز باطل ہے اسے عبد العزیز نے اختیار کیا ہے اور قاضی نے لکھا ہے کہ یہی روایت صحیح ہے۔

(ب) اگر کسی شخص کے پاس سونا اور چاندی ہوں اور دونوں الگ الگ مقدار نصاب کو نہ پہنچتے ہوں۔ لیکن دونوں کی مجموعی مالیت کا لحاظ کیا جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے تو سوال یہ ہے کہ کیا نصاب زکوٰۃ کی تکمیل کے لئے ایسا کرنا جائز ہے؟ بایں طور کہ کسی شخص کے پاس بیس مثقال سے کم سونا ہو اور دوسو درہم سے کم چاندی ہو تو اس صورت میں الگ الگ اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی لیکن دونوں کو ملالیا جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے! تو کیا ان دونوں کی مجموعی مالیت کا اعتبار کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں امام احمد سے دو قول روایت کئے گئے ہیں ایک یہ کہ ضم جائز نہیں ہے۔ دوم یہ کہ تکمیل نصاب کے لئے ایسا کرنا جائز ہے۔ خلال نے پہلی صورت کو ترجیح دی ہے اور عبد العزیز نے دوسری روایت کو پسند فرمایا ہے۔ قاضی ابن ابو لعیلیٰ نے یہاں خلال کے قول کو ترجیح دی ہے اور بیان کیا ہے کہ یہی میرے والد (ابو لعیلیٰ الکبیر) کا مسلک تھا اور یہی مسلک الخرقی کا ہے۔

(ج) کیا بیع صرف میں بھی خیار عیب معتبر ہے یا نہیں۔ چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ اگر کسی آدمی نے ایک چیز دوسری چیز کے بدلے میں خریدی۔ سودا ہو چکنے کے بعد دونوں نے اس مجلس کو چھوڑ دیا۔ پھر اس تفرق کے بعد ایک شخص خریدکردہ چیز میں کوئی عیب پاتا ہے تو وہ اس چیز کو واپس کر کے اپنی چیز لوٹا سکتا ہے؛ خلال اور خرقی نے یہی اختیار کیا ہے۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ رد نہیں کر سکتا کیونکہ اس عیب کی وجہ سے چیز کی جنس تبدیل نہیں ہو جاتی۔ عبد العزیز اسی روایت کو اختیار کرتے ہیں۔ لیکن قاضی نے یہاں بھی خلال اور خرقی کے مسلک کو ترجیح دی ہے[1]

اس طرح کے اور بہت سے مسائل ہیں جن میں عبد العزیز اپنے شیخ سے الگ مسلک اختیار کرتے ہیں۔ اور بعض مسائل میں علماء نے عبد العزیز کے مسلک کو اس کے شیخ کے مسلک پر ترجیح دی ہے۔ الغرض عبد العزیز صاحب درایت تھے، اور تخریج پر قدرت رکھتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ اس پایہ کا شخص تقلید مطلق کی بندشوں میں نہیں رہ سکتا۔ بلکہ وہ اپنے اختیار و اجتہاد

---

[1] ان مسائل کے لئے ملاحظہ ہو طبقات ابن لعیلی ص ۳۳۵ اور المنہج الاحمد ص ۴۵ ج ۱

سے کام لے کر مستحسن چیز کو ترجیح دے گا

عبدالعزیز کی فقہ صرف حنبلی فقہ پر منحصر نہیں تھی کہ وہ اسی مذہب کے اقوال کو باہم ترجیح دیتے ہوں۔ بلکہ وہ فقہ حنبلی اور شافعی کے درمیان موازنہ بھی کرتے تھے۔ اور اس سلسلہ میں خلاف الشافعی کے نام سے ایک کتاب بھی لکھی ہے۔

انہوں نے ۲۶۳ھ میں وفات پائی۔

اقوال و روایات کی کثرت اور اس کے اسباب

امام احمد کی فقہ میں اقوال و روایات کی بہت کثرت پائی جاتی ہے۔ اس کثرت کے اسباب بھی بہ کثرت اور معقول ہیں۔

۱۔ امام احمد نہایت متورع آدمی تھے۔ دین کے معاملات میں بدعت کو ناپسند کرتے تھے۔ انہیں یہ گوارا نہ تھا کہ کوئی بات علم و دلیل کے بغیر منہ سے نکالیں۔ جب کبھی فتویٰ کے لئے مجبور ہو جاتے اور استفتا کی کثرت انہیں پریشان کر دیتی تو بسا اوقات تردد آمیز بات کہہ دیتے تھے۔ یعنی کبھی اپنی رائے سے فتویٰ دے دیتے تھے۔ پھر اس مسئلہ میں اثر پا لیتے اور وہ ان کے فتویٰ کے خلاف ہوتا تو اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیتے۔ کیونکہ حدیث کے بغیر کسی فتویٰ کو اچھا نہیں سمجھتے تھے اور بسا اوقات پہلی رائے کے ناقل کو اس کا علم نہ ہوتا اور ایک ہی مسئلہ میں دو قول نقل ہو جاتے اور رواۃ کی رائے مختلف ہو جاتی۔ لیکن امام احمد کی نفس الامر میں ایک ہی رائے ہوتی تھی۔

۲۔ کبھی کبھی حضرت امام صاحب از خود مسئلہ کو دو قولوں پر چھوڑ دیتے تھے اور ایسا اس وقت کرتے جب دیکھتے کہ صحابہ کرام کی رائے اس مسئلہ میں مختلف ہے اور کسی ایک قول کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لئے حدیث نہ پاتے تو مسئلہ کو اسی حالت پر چھوڑ دیتے اور اس میں صحابہ سے دو یا دو سے زیادہ قول ہوتے تھے۔ چنانچہ ابن القیم اس کے متعلق فرماتے ہیں:۔

جب صحابہ کرام کسی مسئلہ میں مختلف ہوتے تو جو قول کتاب و سنت سے زیادہ قریب نظر آتا اسے پسند فرماتے اور ان کے اقوال سے باہر نہ نکلتے تھے۔ اگر کوئی قول کتاب و سنت سے موافق نظر نہ آتا تو مسئلہ میں اختلاف ذکر کر دیتے اور کسی ایک قول پر جزم نہ کرتے تھے۔ تو جب وہ مسئلہ امام احمد سے روایت ہوتا تو اس میں بغیر ترجیح کے دو یا دو سے زیادہ آراء بیان ہو جاتیں۔ اور دونوں قول امام احمد کی طرف منسوب ہو جاتے [۱]

---

[۱] اعلام الموقعین ص۲۵ ج۱

امام احمد کے اصحاب نے ان کے آرار فقیہہ کو ان کے اقوال وافعال اور اجوبہ و روایات سے اخذ کیا۔ اور اس صورت میں استنباط کی گنجائش ہو جاتی تھی۔ مثلاً ایک رائے امام احمد کے فعل سے مستنبط ہوتی لیکن کسی سوال کے جواب میں وہ اس کے برعکس فرما دیتے یا ایک فعل کے خلاف کوئی دوسری بات منقول ہوتی۔ کیونکہ دوسرے نے امام احمد سے پہلے استنباط کے خلاف سنا ہوتا تھا اس طرح روایات کی کثرت ہو جاتی۔ اور امام احمد کی طرف بہت سے اقوال منسوب ہو جاتے اگر علم ہو تو اس کا کوئی حرج نہیں ہوتا۔ بشرطیکہ نسبت محقق ہو اور وسائل ترجیح دائرہ امکان سے باہر نہ ہوں۔

۴۔ اس نقل کی بنیاد اس پر ہوتی ہے کہ امام احمد ایک واقعہ میں فتویٰ دیتے ہے جو اثر کے مطابق ہوتا ہے۔ پھر کسی دوسرے واقعہ میں فتویٰ دیتے ہے یہ واقعہ گو پہلے سے مشابہت رکھتا ہے لیکن درحقیقت دونوں کے احوال ذظروف مختلف ہوتے ہے اور پہلے واقعہ کے لئے قول اوّل ہی السنب ہوتا ہے اور دوسرے کے لئے دوسرا۔ لیکن رواۃ نے دونوں قول نقل کر دئے اور یہ سمجھے کہ دونوں قول ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں۔ تو گو یہاں لبظاہر اختلاف معلوم ہوتا ہے۔ لیکن درحقیقت اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ایک واقعہ کے احوال ذظروف علیحدہ علیحدہ تھے جن کے پیش نظر ہر ایک کے متعلق ایک فتویٰ دیا گیا تھا۔ اگر امام احمد کے اقوال و فتاویٰ سے بحث کرنے والوں کی وسعت نظر اسقدر ہوتی کہ ہر فتویٰ کے احوال وظروف کا سراغ لگائیں تو اس قسم کے بہت سے فتوے نظر آئیں گے۔ فخر الدین رازی نے امام شافعی کے متعلق اس قسم کی رائے قائم کی ہے۔ حالانکہ اس کے صحیح مصداق امام احمد ہیں۔

۵۔ بعض اوقات امام احمد قیاس پر مجبور ہو جاتے تھے یا عام الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اپنی رائے سے فتویٰ دینے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ اور رائے میں بہت سے احتمال ہو سکتے ہیں جن میں باہم تعارض پایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا کبھی امام احمد کے سامنے بھی دو متعارض احتمال آجاتے۔ اس صورت میں یا توقف فرماتے یا ہر دو احتمال بیان کر دیتے۔ چنانچہ وہ دونوں قول ان کی طرف منسوب ہو جاتے۔

یہ تھے وہ اسباب جن کی بنا پر امام احمد کا مجموعہ فقہیہ مختلف اقوال و روایات کا مجموعہ بن گیا۔ پھر وہ طبقہ آیا جنھوں نے ان سب اقوال کو یکجا جمع کر دیا اور پھر وہ لوگ ہوئے جو تخریج و ضبط سے کام لینے لگے تو انہوں نے بعض اقوال کو بلحاظ صحت کے ترجیح دی یا یوں کہئے کہ بعض روایات کو صحیح رکھا اور بعض کو رد کر دیا۔ چنانچہ آپ دیکھ چکے ہیں کہ ایک مسئلہ میں خلاّل ایک رائے اختیار کرتے ہیں یا ایک روایت کو ترجیح دیتے ہیں اور ان کے تلمیذ امجد عبد العزیز دوسری رائے یا دوسری روایت کو اختیار کرتے ہیں۔ اور آپ نے یہ بھی دیکھا کہ قاضی ابن ابی یعلیٰ کبھی تلمیذ کی رائے کو شیخ کی رائے پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس طرح اقوال و روایات

کے اختلاف نے فقہ حنبلی کی دراست کے سلسلہ میں علماء کے سامنے دو دروازے کھول دئے ہیں۔

۱۔۔۔۔ علماء نے کوشش کی کہ ترجیح کے ضوابط مقرر کریں تاکہ بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دے سکیں اور بعض روایات کی دوسری روایات کے مقابلہ میں تصحیح کر سکیں۔

۲۔۔۔۔ اس دراست کے اثنا میں انہوں نے یہ بھی کوشش کی کہ کچھ عام ضابطے ان خصائص کی روشنی میں مرتب کیے جائیں۔ جن کی وجہ سے فقہ حنبلی کو دوسرے فقہی مسلکوں سے امتیاز حاصل ہے۔ چنانچہ اس قسم کے بعض قواعد علماء نے مرتب بھی کیے۔ ان پر ہم آئندہ چل کر گفتگو کریں گے۔ اب ہم پہلی قسم کے ضوابط پر بحث کرتے ہیں۔

اقوال و روایات کی نقل و ترجیح کے ضابطے

امام احمد سے مختلف روایات اور مختلف اقوال مروی ہیں۔ اس طرح جو احکام مسائل ان کی طرف منسوب ہیں ان میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس طرح کہ کسی مسئلہ کے جواب میں انہوں نے جو کچھ فرمایا اس کی تفسیر و تشریح میں اختلاف پیدا ہوگیا۔ کیونکہ جو الفاظ انہوں نے فرمائے وہ صریح طور کسی بات کی حرمت پر دال نہیں تھے یا وہ الفاظ ایسے تھے جن سے قطعی طور پر یہ ثابت نہیں ہو سکتا تھا کہ حکم علی سبیل الوجوب ہے یا علی سبیل الندب، مثلاً لَا یَنۡبَغِیۡ کا کلمہ ہے جسے انہوں نے اپنے اکثر فتاوی میں استعمال کیا ہے۔ اس کی تشریح میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض نے اس سے معنی تحریم سمجھا ہے۔ اور اکثر نے اسے معنی کراہت پر محمل کیا ہے۔ اور بعض علمائے نے یہ قاعدہ مقرر کیا کہ حسب قرائن اس سے معنی مراد لیا جائے۔ جیسا کہ ہر اس مقام کا حکم ہے جہاں کہ قرائن حالیہ یا لفظیہ کے سوا مراد متعین نہ ہو سکتی ہو۔ ہاں قرائن ہی تعیین مراد پر معاون ہوتے ہیں۔

اب ہم سب سے پہلے اقوال و روایات کے درمیان ترجیح کے طریقے بیان کرتے ہیں۔ پھر عبارات کے فہم اور ان میں مختلف احتمالات کے طریقے بیان کریں گے۔

تعدد روایات

جب روایات متعدد ہوں تو علماء پہلے قوت اسناد کے لحاظ سے ان میں باہم موازنہ کریں گے جو روایت سند کے اعتبار سے زیادہ قوی ہوگی۔ اس کو صحیح قرار دے کر قبول کر لیا جائے گا اور جو اس کے معارض ہوگی اسے رد کر دیا جائے گا۔ بشرطیکہ دونوں کے مابین تطبیق ممکن نہ ہو اور اگر دونوں روایتیں قوت سند کے اعتبار سے متساوی ہوں یا ایک کی دوسری پر ترجیح کا علم نہ ہو تو مسئلہ میں دو قول قرار پائیں گے اور ان کے متعلق یہ سمجھ لیا جائے گا کہ گویا امام احمد کی طرف دو مختلف اقوال منسوب ہیں اور دونوں کی سند صحیح ہے۔

چنانچہ علماء کا کہنا ہے کہ جب کسی ایک معین مسئلہ میں امام احمد کی طرف متعدد اقوال منسوب ہوں۔ تو اگر ان کے درمیان تطبیق کی صورت ممکن ہو ـــــ خواہ عام کو خاص پر حمل ہی کرنا پڑے ـــــ مثلاً عام اور خاص میں تعارض ہو جاتے تو عام حکماً ثابت رہے گا اور جو افراد عام کے تحت نہیں آسکتے ان پر خاص کا حکم لگا دیا جائے گا یعنی خاص کو اس کے مدلول پر حمل کیا جائے گا۔ اور عام کا صرف ان افراد پر اطلاق ہوگا جو خاص کے تحت نہیں آسکتے۔ اور ایک تطبیق کی صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ مطلق کو مقید پر حمل کیا جائے۔ مثلاً ایک مسئلہ میں امام صاحب کے دو قول ہوئے، ایک مطلق اور دوسرا مقید تو مطلق میں بھی اس قید کا اعتبار کر لیا جائے جو مقید میں پائی جاتی ہے۔ تاکہ دونوں میں تطبیق ہوسکے۔ علی ہذا القیاس تطبیق کی ایک اور صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ جب کسی ایک قول میں حکم عام ہو، جیساکہ عام لفظوں سے کسی چیز کو باطل یا حرام قرار دیا گیا۔ اور دوسرے قول میں بعض احوال کے لحاظ سے بطلان ہو یا بعض حالات میں تحریم کا حکم ہو تو وہاں تحریم عام سے وہ تحریم مراد لی جائے گی جس پر کہ خاص الفاظ دلالت کرتے ہیں۔ یعنی بعض حالات کے لحاظ سے تحریم مراد ہوگی۔ الغرض جہاں تطبیق کی کوئی صورت ممکن ہوگی وہاں تطبیق دی جائے گی۔ اس لئے کہ اصل یہی ہے کہ ایک مسئلہ میں امام صاحب کی رائے ایک ہی ہونی چاہیئے۔ تعارض صرف اس صورت میں فرض کیا جائے گا جب تطبیق ممکن نہ ہو لیکن جب تک تطبیق کی کوئی صورت ممکن ہوگی۔ اسی کو اختیار کیا جائے گا۔

ناسخ و منسوخ

اگر مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر تطبیق ممکن نہ ہو تو پھر ہر قول کی تاریخ کا تعرف کیا جائے گا۔ پس اگر سابق اور لاحق کا علم ہو جائے تو علماء کی اکثریت یہ کہتی ہے کہ سابق منسوخ اور متاخر ناسخ قرار پائے گا۔ اس لئے کہ پہلی رائے کے خلاف دوسری رائے کے مطابق فتویٰ دینے کا یہ معنی ہے کہ انہوں نے پہلی رائے سے رجوع کر لیا ہے اور پہلی رائے کا بطلان ان پر ظاہر ہوگیا ہے۔ کیونکہ اس کے خلاف دلیل معلوم ہوگئی ہے۔ لہٰذا پہلے قول کی امام صاحب کی طرف نسبت صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ اس کے خلاف دلیل پاکر اس سے رجوع کر چکے ہیں۔ چنانچہ صاحب تصحیح الفروع اس قول کے متعلق فرماتے ہیں کہ:۔

یہی بات صحیح ہے[۱]۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ اس صورت میں دونوں قول امام صاحب کی طرف منسوب ہوں گے اور اس مسئلہ میں دو قول قرار پائیں گے لیکن مجدالدین ابن تیمیہ یعنی ابن تیمیہ الکبیر نے کہا ہے[۲]:۔

---

[۱] تصحیح الفروع ص۳ ج۱۔ [۲] المجد عبدالسلام بن عبداللہ بن ابوالقاسم ابن التیمیہ الحرانی جد شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ صاحب المنتقی المتوفی ۶۵۲ھ۔ مترجم ۱۲

میں نے ان کے کلام پر غور و خوض کیا تو معلوم ہوا کہ یہ بھی ان کا مذہب ہے۔ اگرچہ اس سے رجوع بیان کیا گیا ہے۔ یہی بات الفروع لابن مفلح میں مذکور ہے۔"

شاید ان لوگوں کا خیال یہ ہو کہ مسائل متشابہہ میں کچھ فروق پائے جاتے ہیں۔ جن سے ایک مسئلہ دوسرے سے الگ ہو جاتا ہے، جب امام احمد دو متشابہہ مسائل میں سے ایک کے متعلق ایک فتویٰ دیتے ہیں تو وہ واقعہ ان کو اس قسم کا فتویٰ دینے پر مجبور کرتا ہے۔ جب دوسرے واقعہ کے متعلق ان سے فتویٰ پوچھا جاتا ہے جو پہلے واقعہ سے ملتا جلتا ہے تو مستفتی کے احوال و ظروف کے لحاظ سے پہلے قول کے خلاف فتویٰ صادر کرتے ہیں۔ کیونکہ ان کا خیال یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک دوسرے مسئلہ میں فتویٰ دے رہے ہیں جو پہلے مسئلہ کے خلاف ہے۔ اگرچہ دونوں میں بظاہر تشابہ ہوتا ہے اگرچہ وہ پہلے قول کی صراحت ہی کیوں نہ کردیں اور وہ رجوع حالات کے تغیر کے باعث ہوتا ہے نہ کہ قوت دلیل کی بنا پر۔ ہاں اگر وہ تصریح کردیں کہ پہلے فتویٰ کے خلاف انہیں حدیث مل گئی ہے تو ایسی صورت میں پہلے قول کو امام احمد کی طرف منسوب کرنا کچھ معقول سا معلوم نہیں ہوتا۔ مگر یہ صورت اس وقت ہے جب ہر دو اقوال کی تاریخ کا علم ہو۔ کیونکہ ایسی صورت میں لامحالہ ان کے درمیان تقدم تاخر زمانی پایا جائے گا۔ لیکن جب تاریخ معلوم نہ ہو اور دونوں اقوال دو مختلف واقعات کے متعلق ہوں اور محققین مذہب کو یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کونسا مقدم اور کونسا مؤخر ہے۔ تو اس صورت میں بعض کا خیال یہ ہے کہ مسئلہ کو "ذات قولین" مان لیا جائے۔ کیونکہ ان کے نزدیک تقدم تاخر کا علم اور امام صاحب کا رجوع اس بات سے مانع نہیں ہے کہ مسئلہ "ذات قولین" قرار دیا جائے تو جب تاریخ کا علم نہ ہو تو ہر دو اقوال کا اعتبار کرنا زیادہ اولیٰ ہے۔

دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ قول ایک ہی معتبر ہونا چاہیئے اور قوتِ دلیل کے لحاظ ایک قول کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔ یعنی یہ دیکھا جائے گا کہ حنبلی مذہب کی منطقیت کے زیادہ قریب کونسا قول ہے یا جیسا کہ ابن مفلح نے کہا ہے کہ کونسی رائے قواعدِ مذہب سے زیادہ مناسبت رکھتی ہے تو جو قول دلیل کے لحاظ سے اقویٰ ہوگا یا قواعدِ مذہب کے قریب تر ہوگا اسے امام احمد کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور دوسرے کو رد کیا جائے گا۔

الحاصل یہ کہ جہاں واقعات کے تعدد کی بنا پر اقوال میں تعدد پایا جائے تو اس صورت میں مذہب حنبلی کے علماء کے دو مختلف گروہ ہیں۔

۱۔ ایک گروہ وسعتِ قلبی سے کام لے کر مختلف اقوال کا خیر مقدم کرتا ہے۔ اور تطبیق متعذر ہو تو تعدد اقوال پر فتویٰ دیتا ہے۔ یہ گروہ کثرت اقوال کو امام صاحب کے لیے دلیلِ کمال قرار دیتا ہے۔ اس لئے کہ حضرت امام صاحب اپنی شان کے مطابق دین کے معاملہ میں ہمیشہ تحری سے

کام لیتے تھے اور جو دین کے معاملہ میں تحری سے کام لیتا ہو وہ اظہار رائے میں ہمیشہ تردد کا اظہار کرتا ہے۔ تو اس صورت میں کثرت اقوال ناگزیر امر ہے

ہے ـــــ دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ امام صاحب کی رائے ایک ہی ہونی چاہیئے۔ لہٰذا اگر تاریخی اعتبار سے ـــــ ممکن

ہو تو ـــــ ایک قول کو ترجیح دیتا ہے۔ اور اگر بلحاظ تاریخ کے ترجیح ممکن نہ ہو تو مختلف اقوال میں موازنہ کرتا ہے اور جو قول دلیل کے لحاظ سے

قوی نظر آتا ہو۔ یا امام صاحب کے مذہب کی منطقیت اور قواعد مذہب سے قریب تر معلوم ہو اسے ترجیح دیتا ہے۔ اگر ان طرق سے

ترجیح ممکن نہ ہو تو مجبوراً مسئلہ میں دو اقوال تسلیم کر لیتا ہے۔ اپنے مسلک کی تائید میں یہ لوگ کہتے ہیں کہ در اصل ایک مسئلہ میں مجتہد کی ایک ہی

رائے کا ہونا ضروری ہے۔ اگر ایک رائے متعین نہ ہو تو اس کا معنی یہ ہے کہ اس نے اجتہاد ہی نہیں کیا۔ کیونکہ اجتہاد کے معنی تو یہ ہیں کہ کسی مسئلہ

کا حکم صحیح معلوم کرنے کے لیئے پوری پوری کوشش صرف کی جائے اور حکم صحیح چونکہ ایک ہی ہوتا ہے اس لئے امام کا قول بھی ایک ہی ہونا چاہیئے

اور بغیر کسی مرجح کے امام کی طرف دو قول منسوب نہیں ہونے چاہئیں۔

لیکن اگر کسی مسئلہ میں روایات مختلف ہوں تو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے گی اور جو رائے زیادہ قوی ہو گی اسے مان لیا جائے گا۔ اگر ترجیح ممکن نہ ہو تو پہلے گروہ کے منہاج کے مطابق ہر دو اقوال قبول کر لیئے جائیں گے اور جو قول قواعد مذہب کے زیادہ قریب ہو گا اسے مقدم رکھا جائے گا۔ اور فریق ثانی کے قول کے مطابق دوسرے کو رد کر دیا جائے گا۔ اور یہ سب کچھ اس صورت میں ہو گا۔ جب تطبیق ممکن نہ ہو۔

یہ ہے علماء حنبلیہ کے مذہب کا خلاصہ جسے کسی ایک مسئلہ میں اختلافِ روایات یا مسائل متشابہہ میں اختلافِ اقوال کی صورت میں وہ اختیار کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم نے اپنی دالسنت کے مطابق ان کے مسلک کی پوری پوری وضاحت کر دی ہے۔

فہم عبارت اور استنباط الاقوال من الاحوال کا طریقہ

اب ہم دوسرے موضوع پر گفتگو کرتے ہیں۔ یعنی فہم عبارات اور احوال سے استنباطِ اقوال کا کیا طریقہ ہے۔

ہم گذشتہ صفحات میں بیان کر چکے ہیں کہ حنبلی فقہ کی تدوین خود امام صاحب نے اپنے قلم سے نہیں کی بلکہ حضرت امام صاحب کے اقوال و افعال، اور آنحضرت و صحابہ کرام اور تابعین سے ان کے مرویات اور سوالات کے جوابات میں بعض فقہا کے اقوال کو اختیار کرنے سے یہ مذہب اخذ کیا گیا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ علماء کی تشریحات پر نظر ڈالی جائے تاکہ قارئین کرام کو اس مذہب کے طریقِ تحریر کا علم ہو جائے۔

امام احمد کی عبارات کے فہم میں اصحابِ احمد لفظ سے زیادہ معنی اور مقصد پر توجہ دیتے تھے۔ نیز قرائنِ احوال، مقامات مختلفہ

کا موازنہ کر کے دیکھتے تھے کہ امام احمد کا مقصد کیا تھا۔ اس روشنی میں ہم امام احمد کی بعض عبارات کے معانی کا ذکر کرتے ہیں جو اصحاب احمد کی تشریح کے مطابق ہیں اور جن سے انہوں نے احکام فقہی مستنبط کئے ہیں جنہیں پیش نظر رکھ کر ان کا طریق استنباط معلوم کیا جا سکتا ہے۔

لفظ اَکْرَہُ سے کیا مراد ہوتی تھی

امام احمد سے جب کسی چیز کے متعلق یہ دریافت کیا جاتا کہ کیا یہ حلال ہے ؟ تو آپ اس کے متعلق اَکْرَھُہٗ یا یُکْرَہُ فرما دیتے، مثلاً جمع بین الاختین بملک الیمین کے بارے میں آپ فرماتے ہیں اَکْرَھُہٗ (کہ میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں) اسی طرح سونے چاندی کے برتنوں سے وضو کے متعلق فرماتے ہیں (یُکْرَہُ) حالانکہ یہ دونوں چیزیں مذہب حنبلی میں حرام ہیں۔ اول کی تحریم نص یا دلالت نص سے ثابت ہے۔ لہٰذا امام احمد کی عبارات "اَکْرَھُہٗ" یا "یُکْرَہُ" کے الفاظ کا استعمال جو عام طور پر استعمال ہوئے ہیں ان سے مراد تحریم ہے۔ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں کہ "اَکْرَہُ" یا "یُکْرَہُ" کے الفاظ کا استعمال امام احمد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ دوسرے ائمہ بھی یہ الفاظ عام استعمال کرتے تھے۔ اور ان سے تحریم مراد لیتے تھے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

متأخرین میں سے بہت سے اتباع ائمہ کو ان الفاظ کے سبب اپنے ائمہ کا مسلک سمجھنے میں غلط فہمی ہوئی ہے کیونکہ ائمہ کرام تو از روئے تورع تحریم کی بجائے کراہت کا لفظ استعمال کرتے تھے۔ لیکن متأخرین نے اس سے تحریم کی نفی کر کے صرف کراہت کے معنی مراد لے لئے اس طرح اس چیز کے حکم میں تخفیف پیدا کر کے بعض نے اسے تنزیہہ پر حمل کر لیا اور بعض نے ایک قدم آگے بڑھا کر اسے "ترک اولیٰ" پر حمل کر لیا۔ متأخرین نے اس قسم کے بہت سے تصرفات کئے ہیں۔ اور اسی کی وجہ سے آئمہ کرام اور شریعت کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں۔ مثلاً امام احمد الجمع بین الاختین بملک الیمین کے بارے میں فرماتے ہیں:۔

اَکْرَھُہٗ وَلَا اَقُوْلُ ھُوَ حَرَامٌ — کہ میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں اور حرام نہیں کہتا

حالانکہ مذہب حنبلی کی رُو سے یہ حرام ہے۔ صرف حضرت عثمان کے قول کے پیش نظر تورعاً تحریم کا لفظ بولنے سے امام احمد نے گریز کیا ہے۔ اور ابوالقاسم الخرقی امام عبداللہ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

حضرت امام صاحب سونے چاندی کے برتنوں میں وضو کرنا مکروہ خیال کرتے تھے۔ حالانکہ مذہب حنبلی کی رُو سے یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ان کے صاحبزادے عبداللہ سے روایت ہے کہ امام احمد سانپ اور بچھو کے گوشت کو مکروہ قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ سانپ "ذوناب" یعنی درندہ جانور ہے اور بچھو ڈنگ مارتا ہے۔ حالانکہ مذہب حنبلی میں بالاتفاق ان کا گوشت حرام ہے۔ اسی طرح پانی کی بیع کے بارے میں ان سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے مکروہ قرار دیا۔ حالانکہ اس کی بیع حرام ہے۔ اس طرح بکثرت ان کے فتاویٰ ہیں جن میں لفظ کراہت استعمال ہوا ہے۔ [1]

---

[1] اعلام الموقعین صفحہ ۴۳، ۴۴ ج ۱

لَا یُعْجِبُنِیْ کا مفہوم کیا ہے؟

اور اَکْرَہُ کی طرح لَا یُعْجِبُنِیْ کا لفظ بھی وہ اکثر استعمال کرتے تھے۔ چنانچہ حافظ ابن القیمؒ نے اس طرح کی بہت سی مثالیں بیان کی ہیں جن میں امام احمد نے یہ لفظ استعمال کیا ہے۔ اور مراد تحریم ہے۔ مثلاً:۔

ا۔ امام احمد سے دریافت کیا گیا کہ ایک آدمی کی دولت کا بڑا حصہ مالِ حرام پر مشتمل ہے تو اس کا مال کھایا یا غصب کیا جا سکتا ہے؟ تو آپ نے فرمایا:۔

لَا یُعْجِبُنِیْ اَنْ یُؤْکَلُ مَالُہٗ — یعنی مجھے یہ اچھا نہیں لگتا۔ کہ اس کے مال سے کھایا جائے۔

حافظ ابن القیم اسی قول کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سے مراد تحریم ہے۔

ب۔ شکاری کتے نے شکار مارا اور مالک نے اسے بسم اللہ پڑھ کر نہیں چھوڑا تھا۔ تو اس کے شکار کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں:۔

اِذَا صَادَ الْکَلْبُ مِنْ غَیْرِ اَنْ یُّرْسِلُ فَلَا یُعْجِبُنِیْ لِاَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ۔ اِذَا اَرْسَلْتَ کَلْبَکَ وَسَمَّیْتَ... — کہ ایسی صورت میں کتے کے مارے ہوئے شکار کو اچھا نہیں سمجھتا۔ کیونکہ آنحضرت نے فرمایا ہے۔ جب تم اپنے کتے کو چھوڑو اور بسم اللہ پڑھ لو"

تو یہاں بھی لایعجبنی سے مراد تحریم ہے۔ کیونکہ اس معنی میں انہوں نے حدیث نبوی بیان کی ہے۔

ج۔ امام احمد سے شراب کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ اس کا سرکہ بنانا جائز ہے؟ تو آپ نے فرمایا:۔

لَا یُعْجِبُنِیْ — مجھے یہ اچھا معلوم نہیں ہوتا

حالانکہ اس سے ان کی مراد تحریم ہے۔

مذکورہ بالا مسائل میں حافظ "ابن القیم" کی پیش کردہ مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اَکْرَہُ اور لَا یُعْجِبُنِیْ سے مراد تحریم ہے۔ جیسا کہ قرائن اور مسائل مختلفہ کے احکام کے مابین مقابلہ سے معلوم ہوتا ہے۔

ابن مفلح کی رائے

ان دونوں کلموں کی تفسیر میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے اور بہتر یہ ہے کہ قرائن کے لحاظ سے حکم لگایا جائے اس بنا پر ابن مفلح کہتے ہیں:۔

اَکْرَہُ لَا یُعْجِبُنِیْ، لَا اُحِبُّہٗ یا لَا اَسْتَحْسِنُہٗ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اوّل یہ کہ یہ کلمات

ندب و تنزیہ کے معنی پر محمول ہوں بشرطیکہ اس سے قبل تحریم کی صراحت نہ ہو۔ اور دوسرے یہ کہ تحریم پر محمول ہوں، جیسے امام احمد کا قول ہے:۔

أَلرَّدُّ الْمُتْعَةَ وَالصَّلٰوةَ فِی الْمَقَابِرُ   کہ میں قبرستان میں نماز اور نکاح متعہ کو مکروہ سمجھتا ہوں۔

خلال نے اسی رائے (یعنی قرائن کے لحاظ سے حکم لگانا) کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ "رعایتین" "الحاوی الکبیر" اور "آداب المفتی" میں فرماتے ہیں:۔

بہتر یہ ہے کہ ہر مقام میں قرائن پر نظر ڈالی جائے۔ اور وجوب، ندب، التحریم، کراہت اور اباحت میں جس معنی پر وہ قول دلالت کرتا ہو اسی پر محمول کیا جائے خواہ وہ قول متقدم ہو یا متاخر اور یا درمیان کلام میں آیا ہو، یہی صحیح مسلک ہے۔ اور امام احمد کا کلام بھی اسی پر دلالت کرتا ہے[1]

امام احمد کے فقہی مجموعہ کی دراست کے بعد امام احمد کی مراد کو سمجھنے اور اس کے مطابق اس کی تفسیر کرنے میں کچھ دقت پیش نہیں آتی چنانچہ ینبغی او لاینبغی، استحب او لا استحب وغیرہا کلمات سے یہ سمجھنا کہ ان سے تحریم مراد ہے یا ندب، کراہت، وجوب، و اباحت میں سے کن معنی پر محمول ہیں، قرائن کے ساتھ ہی تعلق رکھتا ہے۔

معرفت مذہب کے طریقے

امام احمد کی فقہ کی معرفت کا ایک طریقہ امام صاحب کے افعال بھی ہیں۔ نیز کسی سوال جواب میں حدیث، صحابی کا فتویٰ، ائمہ مجتہدین میں سے کسی امام کی فقہی رائے کا ذکر کرنا یا صحت حدیث کے سبب ایک قول کو ترجیح دینا یا بعض فقہاء یا صحابہ کے دو اقوال ذکر کرکے کسی ایک پر تفریع کرنا یہ سب ایسی چیزیں ہیں جن سے امام صاحب کی رائے ظاہر ہو جاتی ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ امام صاحب کا مذہب معلوم ہو سکتا ہے۔ اگرچہ بعض اس سے اختلاف کرتے ہیں

امام احمد کے افعال کی فقہی حیثیت

امام احمد کے افعال کے بارے میں علماء نے یہ تسلیم کیا ہے کہ یہ ان کے مسلک پر دلالت کرتے ہیں لیکن یہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ استدلال کے لئے متعین ہوں اور ان میں جانب خلاف کا احتمال نہ پایا جاتے۔ مثلاً امام صاحب نے دوشنبہ کو روزہ رکھا تو یہ اس بات کی دلیل ہے۔ کہ دوشنبہ کو روزہ رکھنا حرام نہیں ہے۔ یا مثلاً انہوں نے معین طور پر کوئی کام کیا جیسے اپنا گھر کرائے پر دے دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مکان کا

---

[1] ملاحظہ ہو الفروع و تصحیح الفروع صلا ج ۱

کراتے پڑھانا جائز ہے۔ لیکن یہ افعال صرف اباحت پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ وجوب پر۔ کیونکہ امام احمد بعض چیزوں کا التزام تورعاً بھی کرتے تھے۔ مثلاً انہوں نے سرکاری مناصب قبول نہیں کیے لیکن انہیں قبول کرنا حرام بھی قرار نہیں دیا۔ اسی طرح نہ بادشاہ کا مال کبھی کھایا اور نہ اسے حرام قرار دیا۔ اسی طرح ان کے تمام افعال کو ان کی فقہی رائے پر دلیل بنایا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ عقلاً وہاں دوسرا احتمال نہ پایا جاتا ہو۔

لیکن اس کے برعکس اگر وہ کسی سوال کا جواب حدیث یا فتویٰ صحابی سے دیتے ہیں۔ تو یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ یہی ان کا مسلک ہے۔ کیونکہ اس جلیل القدر امام (احمد بن حنبل) کے متعلق یہ تصور بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی حدیث کے خلاف مسلک اختیار کریں۔ اور قرائن شاہد ہیں کہ اُن کی نظر میں اس حدیث کے معارض دوسری حدیث نہیں ہے۔ اور جس سوال کے جواب میں اسے ذکر کرتے ہیں۔ ان کی نظر میں وہ صحت و استقامت کے ساتھ اس پر دلالت کرتی ہے۔ ورنہ وہ اس کے جواب میں اسے ذکر ہی نہ فرماتے اور یہ بھی کیسے سکتا ہے کہ امام صاحب ایک حدیث کو دلیل نہ سمجھتے ہوں اور اسے اس سوال کے جواب میں ذکر فرما دیں۔

اسی طرح صحابی کا فتویٰ ان کے نزدیک حجت ہے اور اس پر عمل واجب۔ اور ان کا اس فتویٰ کو کسی جواب میں ذکر نا اس بات کی دلیل ہے کہ کتاب و سنت سے کوئی دلیل اس کے معارض نہیں ہے اور اگر اس کے معارض کچھ ہو بھی تو اس فتویٰ پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے۔

اسی طرح کسی سوال کے جواب میں ائمہ مجتہدین میں سے کسی کا قول ذکر کرنا اس بات کی صریح دلیل ہے کہ ان کا خود بھی وہی مسلک ہے۔ لیکن مذہب حنبلی کے علماء اس بارے میں اختلاف کرتے ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ وہ ان کا مسلک سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اگر ان کی نظر میں اس کے رجحان کی کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ اسے ذکر ہی نہ کرتے۔ کیونکہ امام صاحب خود تقلید رجال سے منع کرتے تھے۔ پھر وہ کسی کی رائے کو بغیر دلیل کے کیسے قبول کر سکتے تھے تو ضروری ہے کہ ان کی نظر میں اس کی ترجیح کی کوئی دلیل ہو۔ لہٰذا وہی ان کا مسلک قرار پائے گا۔ اور اسے امام صاحب کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے اس استدلال میں سبقت کی ہے اور وہ اس سے اپنے فضل و کمال کا اعتراف کرانا نہیں چاہتے تھے۔ بلکہ اس رائے کو ذکر کرنے سے ان کا مقصد یہ تھا کہ یہ رائے نہیں ہے جس میں ان کا کوئی پیش رو نہ ہو۔

دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ ان کا مذہب قرار نہیں پائے گا۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اس مسئلہ میں اپنا کوئی فیصلہ نہیں کر پائے اس لئے سائل کو دوسرے فقیہ کے قول کا حوالہ دے دیا۔ تو جب وہ اس خیال سے دوسرے کی رائے ذکر کرتے ہیں تو وہ ان کا مسلک قرار نہیں دیا جا سکتا چنانچہ صاحب تصحیح الفروع پہلے قول کے متعلق فرماتے ہیں:۔

یہ ترتیب ابن الصواب معلوم ہوتا ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام احمد تقلید رجال سے منع فرمایا کرتے تھے"

اسی طرح جب امام احمد کسی حدیث کو صحیح یا حسن قرار دیتے ہیں تو اکثر رواۃ مذہب حنبلی کے نزدیک یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث ہی ان کا مذہب ہے۔ اس لئے کہ جب اس حدیث کو اپنی کتابوں میں درج کیا اور اس کے معارض کوئی دوسری روایت بیان نہیں کی تو یہ ان کا مذہب ہونے کی دلیل ہے۔ ابوبکر المروزی اور الاثرم کا یہی خیال ہے۔ لیکن یہاں ایک دوسرا قول بھی ہے کہ یہ ان کا مذہب نہیں ہوگا۔ جس طرح کہ جب اس حدیث کے خلاف فتویٰ صادر فرمائیں تو وہ حدیث ان کا مذہب نہیں بن سکتی۔ صاحب تصحیح الفروع اسی قول کی تائید میں فرماتے ہیں:۔

میں کہتا ہوں کہ یہی قول قوی ہے خصوصاً جبکہ اس حدیث کی تصحیح، تحسین اور رد کے بغیر اسے اپنی کتابوں میں درج کر دیں۔ واللہ اعلم[1]

صحابہ کے دو قول

کبھی کبھی امام احمد صحابہ کے دو قول نقل کر دیتے ہیں اور ان دونوں کو اپنے جواب میں بیان کر دیتے ہیں۔ اور کسی ایک قول کو دوسرے پر کسی نوعیت سے بھی ترجیح نہیں دیتے۔ تو اس صورت میں وہ دونوں قول ان کی طرف منسوب ہوں گے اور دونوں ہی مذہب قرار دئے جائیں گے۔

چنانچہ حافظ ابن القیم اس کے بارے میں فرماتے ہیں:۔

جب کسی مسئلہ میں صحابہ کرام سے دو قول منقول ہوں تو مسئلہ میں دو روایتیں سمجھی جائیں گی۔ کیونکہ امام احمد صحابہ کرام کے فتاویٰ کی اس طرح جستجو کرتے تھے جس طرح کہ امام صاحب کے اصحاب ان کے فتاویٰ کی جستجو کرتے تھے۔ بلکہ وہ ان سے بڑھ کر فتاویٰ صحابہ کا خیال رکھتے تھے[2]

یہ اس وقت ہے کہ جب دو قول ذکر کریں اور کسی ایک کو دوسرے پر کسی طور سے ترجیح نہ دیں۔ لیکن اگر وہ ایک کو دوسرے قول پر ترجیح دیں تو جس قول کو وہ ترجیح دیں گے وہی ان کا مذہب قرار پائے گا۔ پھر کیا کسی ایک قول پر تفریع کرنا بھی اس کی ترجیح کی دلیل ہوگی؟

اس سوال کے جواب میں دو قول ہیں:۔

۱۔۔۔۔ ایک یہ کہ امام صاحب کا کسی ایک قول پر تفریع کرنا ان کا مذہب ہونے کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ تفریع کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس قول کی تحسین یا تعلیل یا کسی وجہ سے اس کی تقویت کے قائل ہیں۔ اور دوسرے قول پر تفریع نہ کرنا اس کے اہمال کی دلیل ہے

---

[1] تصحیح الفروع ص۳۰ ج ۱۔ [2] ابن اعلام ص۲۳ ج ۱

جو اس کے متروک یا کالمتروک ہونے کی تصریح کے مترادف ہے۔ اور قول متروک کی طرف امام صاحب کے قول کی نسبت صحیح نہیں ہے۔

۲ ـــــ دوسرا قول یہ ہے کہ تفریع ترجیح کی حیثیت نہیں رکھتی اس لئے کہ ترجیح کا دار و مدار قوت سند یا بیان دلیل یا اس کی تحسین پر ہے۔ اور تفریع اس قبیل سے نہیں ہے۔ چنانچہ صاحب تصحیح الفروع اس قول کے بارے میں فرماتے ہیں:

یہ صحیح نہیں ہے لیکن فروع کا سیاق و سباق پہلے قول کی ترجیح پر دلالت کرتا ہے۔

الغرض فقہ حنبلی کی نقل کے یہی طرق ہیں۔ اور امام احمد کی روایات، اقوال، عبارات، فتاوی اور ان کے افعال کی تفسیر کے یہی طریقے ہیں۔ یہ لوگ فقہ حنبلی کے ناقل اور مفسر ہیں جن کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ اس کے بعد ہم فقہ حنبلی کے ادوار کے بیان میں اس کے مخرجین کا ذکر کریں گے اور بتائیں گے کہ تخریج کا طریقہ کیا تھا۔ یہاں ہم صرف روایت و نقل اور منقول کی تفسیر پر اکتفا کرتے ہیں۔ اس کی تخریج اور اس میں تصرف کو آئندہ بحث پر چھوڑتے ہیں۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ان روایات و تفسیرات کے مجموعہ سے ہی مذہب حنبلی نے ایک جلیل القدر فقہی مذہب کی حیثیت اختیار کی ہے جو نتائج و ثمرات اور منہاج و تفکیر کی خوبیوں کے لحاظ سے دوسرے مذاہب سے ممتاز ہے۔ اب اس مذہب کے امتیازات و خواص کی طرف ہم مجملاً اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

فقہ حنبلی کے عمومی اوصاف

امام احمد کے علمی پایہ اور فقہی منزلت کے بارے میں علیمی روایت کرتے ہیں کہ عبدالوہاب الوراق نے کہا۔

میں نے احمد بن حنبل کے پایہ کا دوسرا شخص نہیں دیکھا۔ لوگوں نے پوچھا کہ ان میں کونسی فضیلت پائی جاتی ہے

جواب دیا کہ ان سے ساٹھ ہزار مسئلے پوچھے گئے۔ تو انہوں نے ان سب کا جواب حدثنا و اخبرنا کہہ کر دیا۔

ا ــــــ وراق کی اس کلام سے دو امر ثابت ہوتے ہیں، ایک یہ کہ امام احمد نے مسائل فقہیہ کے جواب بڑی کثرت سے دیئے جس کا شمار ساٹھ ہزار بتایا ہے۔ یہ بہت بڑی تعداد ہے اور ہمارا رجحان ہے کہ اس میں کافی مبالغہ پایا جاتا ہے۔ لیکن رجحان مبالغہ یا فطری طور پر مبالغہ پائے جانے کے باوجود ہم یہ ضرور مانتے ہیں کہ امام احمد سے بہت بڑی تعداد میں مسائل پوچھے گئے۔ چنانچہ خراسان، ماوراء النہر، عراق، فارس اور انکے متصل علاقوں کے لوگ اس زمانہ میں امام احمد کے سوا کسی اور کو فتویٰ کے بارے میں امین نہیں سمجھتے تھے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ امام احمد کا ورع و تقویٰ اور دور ابتلاء میں اپنے عقیدہ پر ثابت قدمی یہ سب ایسی چیزیں تھیں جن کی وجہ سے تمام ممالک اسلامیہ میں استفسار کا مرکز بن چکے تھے۔ وہ ہر سوال کا جواب دیتے تھے اور کسی سائل کو اہل بدعت کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑتے تھے۔

لہٰذا اس عدد مذکور میں خواہ کس قدر بھی مبالغہ کیوں نہ ہو اس سے فتاویٰ کی کثرت ضرور ثابت ہوتی ہے۔ اور ان سے روایات کی کثرت ثابت ہوتی ہے۔ جس کے خلاف کسی قابل التفات اعتراض کی گنجائش نہیں ہے۔

۲ ــــــ دوسرا امر یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام احمد کے فتاویٰ احادیث و اخبار اور آثار سلف پر مبنی ہوتے تھے۔ اور اس سلسلہ میں وہ نہایت وسیع النظر تھے ۔ ان کے پاس علم روایت کا بہت بڑا سرمایہ تھا۔ وہ ہر فتویٰ اقوال و فتاویٰ آنحضرت اور فتاویٰ صحابہ سے دیا کرتے تھے اور فتویٰ بھی اس قول پر دیتے تھے جو مختلف فیہ نہ ہو اور اگر کسی قول میں اختلاف ہوتا تو ایک قول

اختیار کر لیتے تھے اور اگر صحابہ کو مختلف پاتے اور ترجیح کی کوئی صورت نظر نہ آتی تو مسئلہ کو ذات قولین قرار دیتے۔ اگر کسی مسئلہ میں صحابی کا قول نہ ملتا تو تابعی کی رائے سے استناد کر لیتے یا کسی ایسے فقیہہ کا قول قبول کر لیتے جو علم حدیث میں شہرت کا مالک ہوتا۔ جیسے امام مالک اوزاعی وغیرہما۔ اور اس سلسلہ میں وہ غیر مقلد بلکہ خود مجتہد تھے۔ لیکن وہ چاہتے تھے کہ نئی راہ اختیار نہ کریں۔ حالانکہ ان کے اجتہادی مسائل جن میں وہ منفرد ہیں، کچھ کم نہیں۔ بلکہ بہت زیادہ ہیں۔ لیکن رحمہ اللہ دینی معاملات میں اغراب کو پسند نہیں کرتے تھے۔ بلکہ یہ چاہتے تھے کہ ان کی رائے کسی دوسرے امام کی رائے سے مطابقت رکھتی ہو۔ اور مسلک صحابہ سے فرط تاثر کی وجہ سے وہ اسی پر چلنا پسند کرتے تھے۔ چنانچہ حافظ ابن القیمؒ ان کے اجتہاد کے بارے میں فرماتے ہیں کہ دوسرے مذہب کے مجتہد ائمہ اور مقلدین حضرت امام احمد کے نصوص و فتاویٰ کو بہت عزت کی نظر سے دیکھتے تھے اور سمجھتے تھے کہ ان کے فتاویٰ نصوص شرعیہ اور فتاویٰ صحابہ سے زیادہ قریب ہیں اور جو شخص ان کے فتاویٰ اور صحابہ کرام کے فتاویٰ پر غور کرے گا اسے دونوں کے درمیان مطابقت نظر آئے گی۔ اور ایسا معلوم ہوگا کہ یہ سب ایک ہی سورج کی کرنیں ہیں اور صحابہ کرام کی تتبع کا یہ حال تھا کہ اگر کسی مسئلہ میں ان کے دو قول ہیں تو امام احمد بھی اس مسئلہ کو ذات قولین قرار دے دیتے تھے۔

امام احمد دینی معاملات میں بدعت سے دور رہنے پر بہت زیادہ حریص تھے اور جو امور در پیش ہوتے انہی کے بارے میں فتویٰ دیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اپنی رائے سے فتویٰ صرف ضرورت کے وقت ہی دیا جا سکتا ہے۔ اور وہ ضرورت صرف پیش آمدہ مسائل ہی میں ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر کوئی سنت یا فتویٰ پہلے سے موجود ہے تو اس صورت میں فتویٰ دینا "فتویٰ بالرائے" نہیں ہے بلکہ سلف کے علم کی اشاعت و تبلیغ ہے اور سلف کے تمام فتاویٰ امور واقعیہ کے متعلق ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام احمد کی فقہ میں تقریری یعنی فرضی مسائل نہیں ملتے جس طرح کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کی فقہ میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔ جو کہ مشق کے طور دیا کرتے تھے۔ اور اس طرح امام شافعی کی کتابوں میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ لوگ اپنی کتابوں میں بہت سے فرضی مسائل روایت کرتے تھے تاکہ ان مقاییس و ضوابط کی جو امام شافعی نے اجتہاد و استنباط کے لئے وضع کئے تھے مشق ہو جائے۔

فرضی فقہ میں بہت سے فوائد بھی ہیں بشرطیکہ اس میں افراط سے کام نہ لیا جائے اور بعید الوقوع اور غیر متوقع بلکہ ناقابل تصور مسائل فرض نہ کئے جائیں۔ جیسا کہ مجتہد ائمہ کے اتباع میں سے متاخرین نے اکثر ایسا کیا ہے۔ لیکن فقہ حنبلی فقہ تقدیری سے بہت دور ہے۔ کیونکہ ان کا اجتہاد اثر و خبر پر مبنی تھا اور انہوں نے واقعی امور کے بغیر فتویٰ نہیں دیا لیکن جب امام احمد کے بعد ان کے اصحاب نے قواعد مستنبطہ پر تفریعات کا سلسلہ قائم کیا تو فرضی اور تقدیری مسائل سے چارہ کار نہ تھا۔ کیونکہ تفریع اور تنقید اس کے بغیر پایہ تکمیل کو نہیں پہنچ

سکتے۔ چنانچہ ان علماء کو فرض و تقدیر کے مسلک پر چلنا پڑا۔ تاہم انہوں نے اس میں افراط و غلو سے کام نہیں لیا۔ حافظ ابن القیم اس نوع کی فقہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اگر کوئی سائل کسی ایسے مسئلہ میں فتویٰ مانگتا ہو جو نفس الامر میں واقع نہ ہوا ہو تو اس کا جواب دینا مستحب ہے یا مکروہ۔ یا مفتی کو اختیار ہے؟ اس بارے میں تین اقوال ہیں۔ سلف کے ایک گروہ کے متعلق یہ مشہور ہے کہ وہ غیر واقعی مسائل کا جواب نہیں دیتے تھے۔ چنانچہ بعض سلف کا دستور تھا کہ جب کوئی سائل کسی مسئلہ کے بارے میں پوچھتا تو اس سے دریافت فرماتے کہ کیا یہ واقعہ بھی ہوا ہے یا نہیں؟ اگر سائل جواب اثبات میں دیتا تو جواب کی زحمت فرماتے ورنہ کہہ دیتے کہ ہمیں معاف رکھو۔ اور امام احمد نے اپنے بعض اصحاب سے کہا، خبردار کسی ایسے مسئلہ میں گفتگو نہ کرنا۔ جس کے بارے میں تمہارا کوئی پیش رو نہ ہو۔ لیکن دراصل اس میں تفصیل کی ضرورت ہے۔ اگر کسی مسئلہ میں کتاب و سنت یا آثار صحابہ سے کوئی نص موجود ہو تو اس پر گفتگو کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر نص یا اثر نہ ہو اور نفس مسئلہ بھی بعید الوقوع یا محض فرضی ہو تو اس مسئلہ پر گفتگو غیر مستحب ہے اور اگر وہ نادر الوقوع اور مستبعد نہ ہو اور سائل کی غرض اپنی معلومات میں وسعت پیدا کرنا ہو تاکہ بوقت ضرورت وہ پوری بصیرت کے ساتھ فتویٰ دے سکے۔ تو اس کا جواب مستحب ہے۔ خصوصاً جب مسائل تفقہ حاصل کرنا چاہتا ہو اور دوسرے نظائر کا اعتبار کرکے ان پر تفریعات قائم کرنا چاہتا ہو۔ الغرض جہاں اس قسم کی مصلحت پائی جائے تو ایسی صورت میں جواب دینا ہی اولیٰ ہے[1]

گو امام احمد غیر واقعی سوال کا جواب نہیں دیتے تھے۔ چنانچہ ابو داؤد (صاحب السنن) ان کے متعلق بیان کرتے ہیں کہ اس نوع کے ایک مسئلہ کے بارے میں ان سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا ایسے نئے نئے مسائل سے ہمیں معاف رکھو۔ لیکن اس کے باوجود امام احمد کے اصحاب ان کے بعد تفریعات بیان کرتے رہے۔ لیکن صرف اسی قدر جس سے تفقہ پایۂ تکمیل کو پہنچ سکے اور ایسے ضوابط و قواعد کی تشکیل ہو سکے جو مذہب حنبلی کی روح کے موافق ہوں اور استنباط میں اس کے مسلکِ عام کا ساتھ دے سکیں۔

جبکہ امام احمد فقہ میں فرضی اور تقدیری مسائل کے قائل نہیں تھے جیسا کہ شیخ الفقہاء امام ابو حنیفہ کی عادت تھی تو اس کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ مسائل واقعیہ کے بارے میں بلاد اسلامیہ کے انتہائی دور دراز مثلاً خراسان، فارس، عراق، شام اور حرمین شریفین سے ان کے پاس اس قدر متنوع استفتاء آیا کرتے تھے کہ انہیں فرضی اور تقدیری مسائل کی ضرورت ہی نہیں پڑتی تھی۔

---

[1] اعلام الموقعین صد ۱۹۳ ج ۴

کیونکہ دورِ ابتلاء حسن و خوبی کے ساتھ گزرنے کی وجہ سے ان کی شہرت دور دور پھیل گئی تھی۔ وہ آثار کی روشنی میں ہر سوال کا جواب دیتے تھے اور رائے و قیاس سے مجبور ہو کر سہارا لیتے تھے۔ لیکن ان کا قیاس بھی آثار سے ملتا جلتا ہوتا تھا۔ کیونکہ وہ آثار کے مشکوٰۃ سے روشنی حاصل کرتے تھے۔ اور اثر و خبر کے پرتو میں چلتے تھے۔

اگر امور متوقعہ میں فتویٰ دینا فقہ میں ضبط و احکام کا موجب ہوتا ہے تو امور واقعیہ میں فتویٰ دینا اس کو حیات و قوت بخشتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ حنبلی ایک پر رونق اور زندہ فقہ ہے جس میں سلف کا جاہ و جلال نظر آتا ہے۔ کیونکہ یہ سراسر آثار کے سرچشمہ سے ماخوذ ہے۔ کیونکہ امام احمد میں آثار کے تمرس سے ایسا ملکہ پیدا ہو گیا تھا کہ ان کی گفتگو آثار کے مشابہ ہوتی تھی۔ کیونکہ اثر و حدیث سے انہوں نے اپنے فکر کی تکوین کی تھی اور آثار ہی ان کے دل میں رچ گئے تھے۔ اور عقل سے مخلوط ہو کر ان کے رگ و پے میں سما گئے تھے۔

فقہی مسائل میں امام احمد کے آثار پر اعتماد کرنے اور ان کی روشنی سے باہر نہ نکلنے سے قارئین کو خیال نہیں کرنا چاہیئے کہ اس سے ان کی فقہ نے جمود اختیار کر لیا تھا۔ اور وہ ضروریات زندگی پر منطبق نہیں ہو سکتی تھی۔ کیونکہ واقعہ اس کے خلاف ہے۔ عبادات میں ان کا تمام تر انحصار نصوص پر تھا۔ اور پھر مسائل عبادات میں قیاس آرائیوں سے ضمیر دین بھی مجروح ہو جاتا ہے۔ قیاسات کی گنجائش صرف معاملات میں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا عبادات میں آثار کے ساتھ تمسک کرتے تھے۔ جیسا کہ ایک عالم دین کے شایان شان ہے اب رہے معاملات دنیویہ تو جہاں تک تحریم و تاثیم کا تعلق ہے وہ شدت سے نصوص اور آثار سلف کے ساتھ تمسک کرتے تھے تاکہ اللہ کی حلال کی ہوئی چیز حرام نہ ہو جائے۔ پھر جن اشیاء کی حرمت پر دلیل نہ ملتی انہیں وہ اباحت اصلیہ اور مرتبہ عفو پر چھوڑ دیتے تھے یا ذرا باریک بینی سے کام لے کر یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا۔ اسے حرام قرار دیتے تھے! ورا از روئے نص طریق سلف سے حلال معلوم ہوتا تو اس کی حلت ثابت کرتے تھے۔ اور اگر کسی چیز کی حلت و حرمت نص سے ثابت نہ ہوتی تو اسے مرتبہ عفو میں قرار دیتے۔ یعنی اس کے کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ چنانچہ حافظ ابن القیم اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

عبادات میں اصل بطلان ہے جب تک کہ کسی حکم سے ثابت نہ ہوں اور عقود و معاملات میں اصل صحت ہے۔ جب تک کہ اس کے بطلان و تحریم پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت تو اسی طریق سے کی جا سکتی ہے۔ جس طرح اس نے اپنے رسولوں کے ذریعہ مشروع فرمائی ہے۔ کیونکہ عبادت بندوں پر خدا کا حق ہے اور خدا کا حق وہی ہو سکتا ہے جو اس نے خود واجب اور مشروع کیا ہو اور اسے پسند فرمایا ہو۔ لیکن اگر عقود و معاملات کی حرمت ثابت نہ ہو تو ان میں اصل عفو

ہے اور ان دونوں اصلوں کی خلاف ورزی کی وجہ سے خدا نے مشرکین کی مذمت کی ہے۔ یعنی جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حرام نہیں کیا اسے حرام قرار دینا اور غیر مشروع طریقوں سے اللہ کا تقرب حاصل کرنا۔ حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ان چیزوں کی اباحت و تحریم سے سکوت فرماتا تو یہ بھی حکم عفو میں ہوتیں اور ان کی تحریم و ابطال کا حکم کسی طرح بھی صحیح نہ ہوتا کیونکہ حلال وہی ہے جسے اللہ تعالےٰ نے حلال قرار دیا ہے اور حرام وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے اور جن اشیا کے بارے میں سکوت فرمایا ہے وہ مرتبہ عفو میں ہیں[1]

یہ ایک وسیع اصل ہے۔ یعنی معاملات میں اصل اباحت یا عفو ہے جب تک کہ شارع کی طرف سے اس کی حرمت پر کوئی دلیل موجود نہ ہو جس کے باعث مذہب حنبلی معاملات میں آزادی دینے کے لحاظ سے دوسرے تمام فقہی مذاہب سے کشادگی اور وسعت میں آ گے ہے۔ اور دونوں معاملہ کرنے والوں کو پوری آزادی دیتا ہے کہ جن شروط پر وہ چاہیں باہم معاملہ طے کر سکتے ہیں۔ اور ایسی شروط کو بھی برقرار رکھتا ہے جن کی دوسرے فقہا مذاہب اجازت نہیں دیتے تھے۔ متعاقدین کی طے کردہ شروط کا احترام کرتا ہے۔ بشرطیکہ وہ شروط کسی شرعی دلیل کے خلاف نہ ہوں اور نہ ان سے کسی حقیقت شرعیہ کا ابطال لازم آتا ہو۔

اباحت اصلیہ، یا ایسا امر جس کے طلب و منع پر شارع نے کوئی دلیل قائم نہ کی ہو اسے مرتبۂ عفو میں قرار دینا ایک ایسی اصل فقہیہ ہے جو لوگوں کے لئے احکام فقہیہ میں وسعت کا سبب بنتی ہے۔ اور استصحاب حال یا عفو اور برارۃ اصلیہ ایسی چیزیں ہیں جن سے لوگوں کے لئے معاملات میں وسعت ہو جاتی ہے۔ اسی اصل کے سبب مذہب حنبلی جس کا دار و مدار اثر و خبر پر ہے اور دوسرے فقہی مذاہب کے مقابلہ میں جن کی بنیاد رائے و قیاس پر ہے۔ زیادہ وسیع نظر آتا ہے۔ کیونکہ اس مذہب کا نصوص شرعیہ سے شدت کے ساتھ تمسک اگر ایک طرف استنباطِ فقہی کے دائرہ کو تنگ کرتا ہے۔ تو دوسری طرف اس اصل کے باعث اس کا دائرہ وسیع تر ہو جاتا ہے۔ اور حلیل اشیاء کے سلسلہ میں لوگوں پر بہت بڑا دروازہ کھل جاتا ہے جیسا کہ ہم بحث عقود میں بیان کریں گے ـــــ تو جن لوگوں نے شروط ناجائزہ اور ممنوعہ کے متعلق طریق استنباط میں توسیع سے کام لیا ہے۔ آخر کار ان کے قیاسات نے انہیں مجبور کر دیا ہے۔ کہ شروط کے سلسلہ میں قیود ات لگائیں۔ ان قیود کے باعث معاملات کا دائرہ محدود ہو گیا اور لوگوں سے آزادی کے ساتھ اپنے معاملات طے کرنے کا اختیار سلب کر لیا گیا۔ لیکن مذہب حنبلی نے جائزہ اور ممنوع شرطیں لگا کر استنباط کے دائرہ کو تنگ تو کیا مگر اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شروط کی تقیید کا ان کے پاس کوئی ذریعہ نہ رہا۔ لامحالہ ان میں اباحت اصلیہ

---

[1] اعلام الموقعین صفحہ ۳ ج ۱

کا اصل قائم کرنا پڑا۔ اور لوگوں کو ان کی باہمی رضامندی اور التزام پر چھوڑ دیا۔

مصالح مرسلہ

کبھی کبھی امام احمد کو جب کسی مسئلہ میں نص یا اثر نہ ملتا تو مصلحت عامہ کے لحاظ سے فتویٰ دیتے کیونکہ دلائل شرعیہ میں مصالح کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور مصادر اسلامیہ سے ان کے ملاحظہ کا بکثرت ثبوت ملتا ہے۔ چنانچہ امام مالک مصالح کا اعتبار کرتے تھے۔ امام احمد نے بھی یہی مسلک اختیار کیا۔ اگرچہ انہوں نے مالکیہ کی طرح مصالح کو یہ مرتبہ نہیں دیا۔ کہ انہیں نصوص کے مقابلہ میں کھڑا کر دیا، سو اور نہ ہی شوافع کی طرح انہیں بے اثر قرار دیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ حنابلہ میں بھی بعض ایسے علماء بھی ہو گزرے ہیں جنہوں نے مصلحت کے بارے میں غلو سے کام لیا۔ اور اسے نص کے بالمقابل مرتبہ دے دیا۔ اور اس کے ذریعہ نصوص تک کی تخصیص کی۔ اگرچہ اجماع سے نصوص کی تائید ہی کیوں نہ ہوتی ہو انہی علماء سے طوفی ہیں۔ اور شاید وہ اپنے اس موقف میں منفرد ہے۔ لیکن طوفی نہ تو عام طور پر فقہ حنبلی کا ترجمان ہے اور نہ خاص طور پر امام احمد کے مسلک کی اتباع کرتا ہے۔ ہم آئندہ چل کر اس کی رائے پر مناقشہ کریں گے اور بتائیں گے کہ فقہ اسلامی میں اس کی اہمیت ایک شاذ رائے سے زیادہ نہیں ہے اور وہ حنابلہ اور مالکیہ دونوں کے اصول کی خلاف ورزی کرتا ہے۔

ذرائع و وسائل

فقہ حنبلی نے "سدِ ذرائع" کے اصل پر بہت زور دیا ہے اور وسائل کو غایات کے مرتبہ میں کھڑا کر دیا ہے۔ اور مقدمات کو نتائج کا حکم دے دیا ہے۔ اور فقہ حنبلی نے اس باب میں اس قدر توسع سے کام لیا ہے کہ اس سے پہلے کسی فقہی مسلک نے اتنی وسعت سے کام نہیں لیا۔ اس نوعیت کی تفکیر فقہی نے حنبلی مسلک کو ایک تر و تازہ اور زندہ جاوید مسلک بنا دیا ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مذہب حنبلی ایک جامد مذہب نہیں ہے۔ جس کی بنیاد صرف ظواہر پر ہو۔ بلکہ ان کے بواعث و غایات پر بھی وہ نگاہ رکھتا ہے۔ اور یہیں سے فقہ حنبلی اور شافعی میں ایک خلیج پیدا ہو جاتی ہے۔ اور دونوں میں نمایاں فرق نظر آنے لگ جاتا ہے۔ شافعی مذہب عقود و تصرفات کو صرف مادی اور ظاہری لحاظ سے پرکھتا ہے۔ اور ظاہری الفاظ سے ان کی تشریح کرتا ہے۔ اور ان کی غایات و نتائج پر غور نہیں کرتا۔ کہ آیا ان سے حلت ثابت ہوتی ہے یا حرمت؟ اس کے برعکس مذہب حنبلی واقعیت پسند مذہب نظر آتا ہے۔ جو اقوال و افعال پر بواعث و غایات کے لحاظ سے حکم لگاتا ہے۔ خواہ وہ غایات واقعہ ہوں یا متوقعہ، اور پھر ان کا متوقع ہونا یقینی ہو یا ظنی۔ اس طرح حلت و حرمت میں وسائل پر مقاصد کے لحاظ سے حکم لگاتا ہے۔ الحاصل یہ کہ مذہب حنبلی ایک زرخیز اور تر و تازہ مذہب ہے۔ اگرچہ وہ زیادہ تر اعتماد اثر و خبر پر کرتا ہے۔

فقہ حنبلی کے اصول استنباط

حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ:۔

امام احمدؒ نے اپنے فتاویٰ کی بنیاد پانچ اصول پر قائم کی ہے:۔

۱۔ نصوص جب نص مل جاتی تو اس کے مطابق فتویٰ صادر فرما دیتے اور اس کے خلاف کسی چیز کی طرف دھیان نہ دیتے تھے۔ چنانچہ وہ نص کو صحابہ کرامؓ کے فتاویٰ پر بھی مقدم رکھتے تھے۔ پھر حافظ ابن القیم نے اس سلسلہ میں بہت سی مثالیں بیان کی ہیں۔ جہاں کہ امام احمدؒ نے نص کی وجہ سے صحابہ کرام کے فتاویٰ کو نظر انداز کر دیا ہے۔ مثلاً حاملہ عورت کا خاوند فوت ہو جائے تو امام احمدؒ نے اس کی عدت وضع حمل قرار دی ہے۔ کیونکہ سبیعہ اسلمیہؓ کی حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے اور یہاں عبداللہ بن عباسؓ اور ایک روایت کے مطابق حضرت علیؓ کے فتویٰ کے بموجب اس کی عدت "ابعد الاجلین" قرار نہیں دی۔

اسی طرح مسلمان کو غیر مسلم کی میراث کا مالک بنانے میں حضرت معاذؓ اور حضرت معاویہؓ کے فتویٰ کو قابل التفات نہیں سمجھا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں منع توریث کی حدیث وارد ہے[1]۔

---

[1] ان مثالوں پر یہ مناقشہ ہو سکتا ہے کہ یہاں امام احمدؒ کا اعتماد نص مجرد پر نہیں ہے۔ بلکہ ایک صحابیؓ کا قول دوسرے صحابیؓ کے قول کے مقابلے میں ترک کیا ہے۔ جس کی تائید نص سے ہوتی تھی۔ اس طرح انہوں نے ایک صحابی کے فتویٰ کو دوسرے صحابی کے فتویٰ پر ترجیح دی ہے۔ کیونکہ حضرت معاذ اور حضرت معاویہ کا قول جمہور صحابہ کے خلاف تھا۔ اسی طرح ابعد الاجلین کے سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ، حضرت علیؓ، عبداللہ بن مسعود اور دیگر صحابہ خلاف تھے۔ لہٰذا یہاں امام احمدؒ نے نص مجرد کے مقابلے میں صحابی کے فتویٰ کو ترک نہیں کیا۔ بلکہ دوسرے صحابی کے فتویٰ کی وجہ سے ایسا کیا ہے۔ جس کی نص سے تائید ہوتی تھی اور آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ صحابہ کے اختلاف اقوال کی صورت میں وہ ترجیح کے اصول پر عمل کیا کرتے تھے۔ ۱۲ منہ

۲۔ صحابہ کے فتاویٰ

دوسری اصل صحابہ کرام کے فتاویٰ ہیں۔ جب کسی مسئلہ میں صحابیؓ کا فتویٰ مل جاتا تھا۔ اور اس کے خلاف کوئی فتویٰ ان کے علم میں نہ ہوتا تو اسی کے مطابق فتویٰ دے دیتے تھے اور ایسے فتویٰ کو وہ اجماع قرار نہیں دیتے تھے بلکہ تورع اور احتیاط کے طور پر یہ فرماتے کہ:

لَا اَعْلَمُ شَيْئًا يَدْفَعُهٗ — میرے علم میں اس کے خلاف کوئی چیز نہیں ہے۔

چنانچہ اسی قبیل سے غلام کی شہادت کو قابل قبول قرار دینا ہے۔ کیونکہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ غلام کی شہادت قبول کی جائے نیز حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میرے علم میں کسی نے غلام کی شہادت کو رد نہیں کیا۔ حافظ ابن القیمؒ لکھتے ہیں:۔

امام احمد جب اس نوعیت کا فتویٰ صحابی سے پا لیتے تو اس پر کسی کے عمل اور رائے و قیاس کو مقدم نہیں کرتے تھے۔[1]

۳۔ اختلاف صحابہ کی صورت میں اصول ترجیح

وہ پانچ اصول جو حافظ ابن القیمؒ نے ذکر فرمائے ہیں۔ ان میں تیسرا اصل یہ ہے۔ کہ جب مسئلے میں صحابہ کرام سے مختلف اقوال مروی ہوں تو امام احمد جو قول کتاب و سنت کے زیادہ قریب ہوتا اسے اختیار فرماتے تھے۔ اور کسی صورت میں ان کے اقوال سے باہر نہ نکلتے۔ اگر کسی ایک قول کی کتاب و سنت سے موافقت نظر نہ آتی تو اختلاف ذکر کر دیتے۔ اور کسی ایک قول پر فیصلہ نہیں کرتے تھے۔

اسحاق بن ابراہیم بن ہانی امام احمد کے مسائل کے بارے میں بیان کرتے ہیں:۔

ابو عبداللہ (احمد بن حنبل) سے دریافت کیا گیا کہ اگر کوئی شخص کسی اختلافی مسئلے کے متعلق سوال کرے تو اسے کن اصول پر فتویٰ دیا جائے؟ امام احمد نے فرمایا:۔

جو قول کتاب و سنت کے موافق ہو اس پر فتویٰ دیا جائے اور جو کتاب و سنت کے موافق نہ ہو۔ اس سے سکوت اختیار کرنا چاہیے۔[2]

۴۔ حدیث مرسل اور ضعیف

چوتھی اصل حدیث مرسل اور ضعیف سے احتجاج کرنا ہے۔ بشرطیکہ اس مسئلہ میں ان کے خلاف کوئی دلیل نظر نہ آتی ہو اور اس قسم کی حدیثوں کو وہ قیاس پر ترجیح دیتے تھے۔

---

[1] اعلام الموقعین صد ۲۷ ج ۱

[2] اعلام الموقعین صد

یہاں "ضعیف حدیث" سے مراد باطل اور منکر حدیث نہیں ہے۔ اور نہ ہی وہ حدیث مراد ہے جس کی سند میں کوئی متہم راوی ہو جو قابل حجت نہ ہو۔ حافظ ابن القیم لکھتے ہیں کہ اس اصل کو دوسرے بہت سے علما بھی تسلیم کرتے ہیں اور انہوں نے اس اصل کو امام ابو حنیفہؒ امام مالک اور امام شافعی کی طرف بھی منسوب کیا ہے۔ ان اصول پر تفصیلی بحث کے وقت ہم اس پر مناقشہ کریں گے۔

۵۔ قیاس حافظ ابن القیم کے بیان کردہ اصول میں سے پانچویں اصل قیاس ہے۔ اگر کسی مسئلہ میں کوئی نص نہ ملے اور نہ کسی صحابی کا قول ملتا ہو اور نہ ہی کوئی مرسل یا ضعیف حدیث نظر آتی ہو تو امام احمد قیاس سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ وہ شدت احتیاج کے وقت اس کا استعمال کرتے تھے۔ جیسا کہ حافظ ابن القیم نے ذکر کیا ہے کہ خلال امام احمد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:۔

"میں نے امام شافعی سے قیاس کے بارے میں دریافت کیا تو امام شافعی نے کہا۔ شدت ضرورت کے وقت قیاس کو کام میں لانا چاہیئے۔[۱]"

یہ ہیں وہ اصول جن کا تذکرہ حافظ ابن القیم نے اپنی کتاب اعلام الموقعین کے شروع میں کیا ہے۔ لیکن اگر ضابطہ کی کتب اصول کا بغور مطالعہ کیا جائے اور حافظ ابن القیم کی مختلف کتابوں کی چھان بین کی جائے تو ان اصول خمسہ پر اضافہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اور پھر ان میں باہم تداخل بھی ہو سکتا ہے۔ اس طرح بعض مجمل اصول کی تفصیل بھی ہو سکتی ہے۔

لیکن پہلی اصل جو درحقیقت دو اصولوں پر مشتمل ہے یعنی نص کتاب اور نص سنت، لیکن امام احمد بھی شافعی کی طرح دونو کو ایک اصل قرار دیا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک سنت کتاب اللہ کی شارح اور مبین ہے۔ وہ کتاب اللہ کے اجمال کی تفصیل کرتی ہے اور مئول کی وضاحت کرتی ہے۔ لہٰذا کتاب و سنت کا ایک ہی مرتبہ ہے۔ کتاب اللہ پر بحث کے وقت ہم قدرے اس پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

اسی طرح دوسرے اصل میں تیسرے کا تداخل ہو سکتا ہے۔ یعنی صحابی کا فتویٰ جب دوسرے صحابی کے خلاف ہو تو امام احمد اصول ترجیح سے کام لیتے تھے۔ اس طرح دوسری اور تیسری اصل کو ایک عام عنوان "فتاویٰ صحابہ" کے تحت لایا جا سکتا ہے۔ عام اس سے کہ وہ فتاوی مختلف ہوں یا متفق۔

اور چوتھی اصل یعنی حدیث مرسل اور حدیث ضعیف کے ساتھ احتجاج کرنا، کو اصل اول یعنی استدلال بالنصوص میں داخل کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ

---

[۱] اعلام صلا ج ۱

حافظ ابن القیم کی بیان کردہ ترتیب بھی حکمت پر مبنی ہے ۔ اور وہ یہ کہ ترتیب استدلال کے لحاظ سے حدیث مرسل اور حدیث ضعیف صحابی کے فتویٰ پر مقدم نہیں ہو سکتی ۔ اور نصوص متواترہ اور صحیحہ صحابی کے فتویٰ پر مقدم نہیں ہوتے ہیں اس حکمت کے پیش نظر حافظ ابن القیم نے مذکورہ ترتیب اختیار کی ہے ۔ لیکن یہ ترتیب نصوص میں تداخل سے مانع نہیں ہے ۔ اور واقعہ یہ ہے کہ امام احمد کے نزدیک سنت کا لفظ حدیث متواتر، صحیح، فتویٰ صحابی، اور حدیث مرسل و ضعیف سب کو شامل ہے ۔

لہٰذا حافظ ابن القیم کے بیان کردہ اصول چار رہ جاتے ہیں ۔

۱ ۔ الکتاب ۲ ۔ سنت ۳ ۔ فتویٰ الصحابی ۴ ۔ قیاس ۔

اضافہ شدہ اصول

لیکن اگر ان کے ساتھ اُن اصول کا بھی اضافہ کردیں جو بعض اہل اصول ذکر کرتے ہیں اور وہ امام احمد کی طرف منسوب ہیں یعنی (۱) استصحاب (۲) مصالح مرسلہ (۳) ذرائع تو اصول کی تعداد زیادہ ہو جاتی ہے ۔

کتب حنابلہ میں اجماع کی حجیت کے متعلق بھی بحث کی گئی ہے ۔ جو امام شافعی کے کلام سے ملتا جلتا ہے ۔ یعنی یہ کہ اجماع بھی حجت ہے بشرطیکہ وہ واقع ہو چکا ہو ۔ لیکن جب کسی معین مسئلہ میں ان پر احتجاج کیا جائے کہ اس پر اجماع ہو چکا ہے تو کہہ دیتے ہیں کہ اس میں اجماع نہیں ہے ۔ اس قسم کا کلام امام شافعی، ابو یوسف اور خود امام احمد سے بھی منقول ہے ۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ہم اس مسئلہ پر بھی گفتگو کریں اور اس کے بارے میں امام احمد کا موقف بیان کریں کہ وہ اجماع کی حجیت کی نفی کے قائل تھے ۔ یا بعض امور میں اسے حجت مانتے تھے ۔

لہٰذا امام احمد کی فقہ اور ان کے اصول پر بحث کے سلسلہ میں ضروری ہے کہ کتاب[۱] و سنت[۲]، اجماع[۳]، فتاویٰ اصحابہ[۴]، قیاس[۵]، استصحاب[۶]، مصالح مرسلہ[۷] اور ذرائع[۸] کے متعلق بحث کی جائے اور شریعت اسلامیہ کی سب سے بڑی اصل چونکہ کتاب ہے ۔ اس لئے ہم اس بحث کا آغاز بھی اسی سے کرتے ہیں ۔

---

(۱)
الکتاب

قرآن کریم شریعت اسلامیہ کا عمود، اس کی بنیاد اور سرچشمۂ اول ہے۔ جب شریعت کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے یہی معنی مراد ہوتا ہے۔ اور یہ شریعت کے ان قواعد و احکام پر مشتمل ہے جو تغیر زمان و مکان کے ساتھ تغیر پذیر نہیں ہوتے اور اس میں وہ عالمگیر احکام بھی ہیں جو بنی نوع انسان کے درمیان مشترک ہیں اور کسی ایک گروہ یا قوم کے ساتھ مختص نہیں ہیں۔ قرآن کے اندر احکام کلیہ کا بیان ہے اور اسلام کے صحیح عقائد کا ذکر ہے، اور اسی کے اندر اس دین متین کی صحت پر حجت قائمہ ہے۔

قرآن پاک چونکہ شریعت اسلامیہ کا سرچشمۂ اول ہے۔ لہٰذا شروع ہی سے علماء نے اس کی دراست اور عبارات و اشارات اور ظواہر و نصوص سے استخراجِ احکام کی طرف توجہ دی۔ اس کے متشابہات اور مجملات کی تاویل و تفصیل میں اجتہاد سے کام لیا۔ اور جہاں کہیں بیان و وضاحت کی ضرورت محسوس کی اسے وضاحت سے بیان کر دیا۔ اس کے عام و خاص، ناسخ و منسوخ، طریقِ نسخ اور وقوعِ نسخ کی کیفیت کو کھول کر بیان کیا۔ ان اقسام کی تاویل و تفصیل اور نسخ وغیرہ کی تعیین میں لوگوں نے اختلاف بھی کیا۔ لیکن وہ سب اس امر پر متفق ہیں کہ قرآن پاک ہی شرائع اسلامی کا منبع اول ہے۔ پھر سنت کے متعلق علماء کا اختلاف ہے کہ کیا قرآن سے زائد احکام بھی سنت سے ثابت ہو سکتے ہیں۔ یا جو کچھ سنت سے ثابت ہوتا ہے اس کا مرجع بھی قرآن حکیم ہی ہے۔

ہم ائمہ ثلاثہ، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کی فقہ پر بحث کے سلسلہ میں اس مسئلہ پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ اور ان ائمہ ثلاثہ اور ان کے متبعین کی رائے ان امور کے بارے میں واضح کر چکے ہیں۔ جہاں اجمال کی ضرورت سمجھی ہے وہاں پورے اختصار سے کام لیا ہے اور جہاں تفصیل کی ضرورت محسوس کی ہے وہاں ایجاز کو ترک کر کے اطناب کی راہ اختیار کی ہے۔

بنابریں ہم اس بحث کو دوبارہ چھیڑنا نہیں چاہتے۔ خصوصاً جبکہ امام احمدؒ سے اس باب میں کوئی قول مروی نہیں ہے۔ اور نہ ہی ان کے اصحاب نے ان کی طرف کوئی قول منسوب کیا ہے۔ لہٰذا اس بحث سے سوائے تکرار کے اور کچھ حاصل نہیں ہوگا اور تکرار سے

عدم تکرار بہر حال بہتر ہوتا ہے۔

لیکن یہاں ہم ایک امر کی وضاحت ضروری سمجھتے ہیں۔ جس سے امام احمد کا نقطۂ نظر واضح ہوتا ہے۔ گذشتہ کتابوں میں ہم نے اس کے متعلق اجمال سے کام لیا ہے۔ کیونکہ وہاں اجمال ہی مناسب تھا۔ مگر یہاں اجمال کافی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ فقہ حنبلی میں معزز کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور اس بارے میں امام احمد سے بھی کچھ مباحث مروی ہیں۔

وہ مسئلہ یہ ہے کہ قرآن کے مقابلہ میں سنت کا مقام کیا ہے؟ یعنی کیا استنباط احکام کے لحاظ سے سنت کا مقام قرآن سے متاخر ہے یا دونوں متساوی درجہ میں ہیں۔ قرآن کے برابر تو سنت کے مرتبہ کا کوئی بھی قائل نہیں ہے بلکہ تمام علماء سنت کو قرآن سے متاخر رکھتے ہیں۔ کیونکہ قرآن شریعت اسلامیہ کی برہان اول اور اس کا سرچشمہ ہے۔ اور سنت کی حجیت بھی قرآن ہی سے ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ فرمایا:۔

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ۔	اور کسی مومن مرد اور مومن عورت کو حق نہیں ہے کہ جب خدا اور اس کا رسول کوئی امر مقرر کر دیں تو وہ اس کام میں اپنا بھی کوئی اختیار سمجھیں۔ (۳۳-۳۶)

نیز فرمایا:۔

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا	سو جو چیز تم کو پیغمبر دیں وہ لے لو۔ اور جس سے منع کریں (اس سے) باز رہو (۵۹-۷)

نیز فرمایا:۔

وَمَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ۔	جو شخص رسول کی فرمانبرداری کرے گا۔ تو بیشک اس نے خدا کی فرمانبرداری کی (۴-۸۰)

اس طرح کی متعدد آیات ہیں جن سے سنت کی حجیت ثابت ہوتی ہے۔ اور جب سنت کی حجیت قرآن سے ثابت ہوتی ہے تو بلا ریب اس کا مرتبہ بھی قرآن سے متاخر ہو گا۔ کیونکہ اگر قرآن نہ ہوتا تو سنت کی حجیت ثابت نہ ہوتی۔

پس اعتبار و استدلال کے لحاظ سے قرآن سے سنت کا متاخر ہونا متفق علیہ چیز ہے۔ جس میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ بحث و نظر تو اس امر میں ہے کہ آیا قرآن سے استخراجِ احکام کے سلسلہ میں سنت کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے؟

کیونکہ سنت قرآن کا بیان ہے۔ اور احکام پر دلالت کے لحاظ سے قرآن کی وضاحت کرتی ہے۔ جیسے فرمایا۔

اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ اور ہم نے تم پر بھی یہ کتاب نازل کی ہے۔ تاکہ جو (ارشادات)

لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ لوگوں پر نازل ہوئے ہیں۔ وہ ان پر ظاہر کردو (۱۶-۴۴)

چنانچہ علماء حنفیہ اور مالکیہ کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ قرآن سے استخراج احکام کرتے ہیں اور آحاد احادیث کا کتاب اللہ سے موازنہ کرتے ہیں۔ جو احادیث قرآن سے متفق نظر آتی ہیں۔ انہیں قبول کر لیتے ہیں۔ اور جو متفق نہیں ہوتیں یا عموم قرآن کی مخصص بنتی ہیں۔ انہیں رد کر دیتے ہیں۔ علماء احناف تو اس اصل پر عام عمل کرتے ہیں اور علماء مالکیہ بھی احیاناً اس اصل کو بروئے کار لاتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن سے ظاہراً معارض ہونے کے باعث انہوں نے وہ حدیث رد کر دی ہے جس میں کتے کے کسی برتن میں منہ ڈالنے (اور اسے سات مرتبہ دھونے کا) ذکر ہے[1]

شوافع سنت کو قرآن کا مبیّن مانتے ہیں۔ چنانچہ اگر کہیں سنت ظاہر قرآن کے معارض نظر آتی ہے تو سنت کو رد نہیں کرتے بلکہ ظاہر قرآن میں تخصیص کر لیتے ہیں اور قرآن کو سنت سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سنت کو قرآن کا بیان اور مفسر تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ بعض علماء نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ مفسَر و بیان مجمل کی تفسیر، ناسخ و منسوخ کا بیان اور مطلق کی تقیید کے لحاظ سے سنت قرآن پر فیصل کا حکم رکھتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ امام شافعی بلحاظ استدلال کے سنت کو قرآن کے برابر رتبہ دیتے تھے۔ اس لئے کہ وہ قرآن کی مبیّن ہے۔ اگرچہ (نفس الامر) میں قرآن کو اول مرتبہ حاصل ہے۔ اور یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ چکا ہے۔ کہ امام احمد بھی اسی نقطۂ نظر کے حامی تھے۔ اور امام احمد کے استنباط کے سلسلہ میں حافظ ابن القیم نے بالکل صحیح کہا ہے کہ اصل اوّل تو نصوص ہی ہیں اور بیانِ احکام کے سلسلہ میں نصوصِ قرآن کو نصوصِ سنت پر مقدم نہیں کیا جائے گا۔ اگرچہ اعتبار و استدلال کے لحاظ سے قرآن ہی کو فوقیت حاصل ہے۔ اور یہ نظریہ چونکہ فقہ حنبلی کا جوہری نظریہ ہے۔ اس لیے ہم اس پر ذرا تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔

امام احمد نے سنت کے قرآن کا مفسّر ہونے پر بہت زور دیا ہے۔ اور اس سلسلہ میں یہاں تک تشدد سے کام لیا ہے کہ وہ یہ بھی فرض نہیں کرتے کہ ظاہر قرآن اور سنت میں تعارض واقع ہو سکتا ہے۔ اس لئے ظاہر قرآن کو سنت کے موافق معنی پر حمل کیا جائے گا۔ کیونکہ سنّت قرآن کی مبین ہے اور قرآن میں جو فقہ کے احکام و مسائل پائے جاتے ہیں۔ ان کی تفسیر کرتی ہے۔ جو لوگ ظاہر قرآن سے حکم اخذ کر کے سنت کو ترک کر دیتے ہیں۔ ان کی تردید میں انہوں نے ایک مستقل کتاب لکھی ہے۔ چنانچہ اس کتاب کے مقدمہ میں وہ تحریر فرماتے ہیں۔

خدائے بلند و برتر ہے۔ جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدایت اور دین برحق دے کر بھیجا تاکہ اسے اور سب دینوں پر غالب کرے خواہ مشرکوں کو بُرا ہی لگے۔" اس نے ان پر کتاب نازل فرمائی جو پیروی کرنے والوں کے لئے نور و ہدایت ہے۔ خدا نے اپنے پیغمبر کو قرآن کے ظاہر و باطن، خاص و عام، ناسخ و منسوخ اور قرآن کے مقاصد سمجھانے کے لئے رہنما بنایا۔ پس پیغمبرِ خدا کتابِ الٰہی کے معبّر اور اس کے معانی کی وضاحت کرنے والے تھے۔ صحابہ کرام نے اس بات کا مشاہدہ کیا جنہیں اللہ تعالےٰ نے اپنے پیغمبر کی رفاقت کے لئے پسند اور منتخب فرمایا تھا۔ انہوں نے پیغمبر سے قرآن کی تعبیر و تفسیر نقل کی۔ صحابہ کرام اپنے مشاہدہ کی بنا پر پیغمبر کے مقام اور کتاب اللہ کے مقاصد کو خوب سمجھتے تھے۔ چنانچہ پیغمبر کے بعد وہی کتاب اللہ کے معبّر ہیں

پھر امام احمدؒ نے بہت سی آیات نقل کی ہیں جو اطاعتِ رسول کے وجوب پر دال ہیں اور ان لوگوں کی تردید کرتی ہیں جو ظاہر قرآن کو سنت پر مقدم کرتے ہیں۔

امام احمدؒ کا یہ کلام تین چیزوں پر دلالت کرتا ہے۔

۱ یہ کہ ظاہر قرآن کو سنت پر مقدم نہیں کیا جائے گا۔ یہ بات تو امام احمدؒ نے صراحت کے ساتھ بیان کی ہے

۲ دوم یہ کہ رسولِ خدا ہی قرآن کے مفسر تھے اور آنحضرت کے سوا کسی دوسرے شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اپنی طرف سے آیاتِ قرآنی کی تاویل و تفسیر کرے۔ اس لئے کہ اکیلی سنت ہی قرآن کا بیان بن سکتی ہے۔ کسی دوسرے طریقے سے اس کا بیان طلب نہیں کیا جا سکتا۔

۳ یہ کہ اگر تفسیر قرآن کے سلسلہ میں پیغمبر سے کوئی اثر مروی نہ ہو، تو صرف صحابہ کرام ہی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ قرآن کی تفسیر کریں۔ کیونکہ انہوں نے نزولِ قرآن کا مشاہدہ کیا تھا۔ اور قرآن کی تاویل و تفسیر سنی تھی۔ اور آنحضرت کی سنت سے خوب واقف تھے۔ لہٰذا ان کی تفسیر بھی سنت ہی قرار دی جائے گی۔

چنانچہ امام ابن تیمیہؒ نے اپنے رسالہ اصول التفسیر میں تصریح کی ہے کہ قرآن کی تفسیر آثار ہی سے ہو سکتی ہے۔ بلکہ یہ بھی کہا ہے کہ اگر صحابہ کرام سے کسی آیت کی تفسیر منقول نہ ہو تو بعض کی رائے یہ ہے کہ تابعین کی تفسیر قبول کر لی جائے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:۔

اگر صحابہ کرام سے بھی کسی آیت کی تفسیر نہ ملتی ہو تو بہت سے ائمہ نے اس سلسلہ میں تابعین کی تفسیر کی طرف رجوع کیا ہے۔ لیکن شعبہؒ وغیرہ یہ کہتے ہیں کہ فروع میں تابعین کے اقوال حجت نہیں ہیں۔ پھر تفسیر میں وہ کس طرح حجت ہو سکتے ہیں۔ یعنی جو شخص ان سے اختلاف کرے اس پر وہ حجت نہیں ہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ لیکن اگر کسی مسئلہ پر ان کا اجماع ہو جائے تو بلا ریب وہ حجت ہیں اور

اگر وہ باہم مختلف ہوں تو نہ تو ایک تابعی کا قول دوسرے پر حجت ہوگا۔ اور نہ بعد کے لوگوں پر۔ ایسی صورت میں قرآن و سنت کے لغت یا عام عربی لغات اور یا اقوال صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا"[1]

چنانچہ امام ابن تیمیہ قرآن کی تفسیر بالرائی کو سخت ناپسند فرماتے ہیں جیساکہ علامہ زمخشری وغیرہ کیا کرتے تھے۔ لیکن جس صورت میں کسی آیت کی تفسیر میں سنت یا تفسیر صحابی سے مدد نہ ملتی ہو تو تفسیر بالرائی سے ناپسندیدگی بے محل ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ قرآن کو سمجھنے کی کوشش ہی نہ کی جائے اور لوگوں کو اس سے روک دیا جائے اور ان پر فہم قرآن کا دروازہ ہی بند ہو جائے یہ قرآن کے کتاب مبین" یعنی اس کے از خود بین اور واضح ہونے کے منافی ہے۔ اور قرآن کی تفسیر بالرائی کو بہت سے ممتاز علماء نے جن میں امام غزالی وغیرہ بھی شامل ہیں، جائز رکھا ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اپنے مخصوص مسلک کے استخراج کی کوشش نہ کی جائے۔ بایں طور کہ کوئی مفسر دین کے اصول و فروع میں قرآن کو تکلف اپنے مذہب پر منطبق کرنے کی کوشش کرے۔ جیساکہ کبھی کبھی زمخشری بعض آیات کی تفسیر میں جہاں کہیں موقع پاتے ہیں، ایسے مسائل ثابت کرنے کی کوشش شروع کر دیتے ہیں۔ جن کا تعلق مسلک اعتزال سے ہوتا ہے۔

یہ ایک استطرادی بحث تھی جو کہ فہم قرآن کے سلسلہ امام احمد کا موقف بیان کرنے کے سلسلہ میں ہم نے ذکر کردی ہے۔ اور یہ اس وقت ہے جب اس کے متعلق آنحضرت سے کوئی اثر ثابت نہ ہو اور سلف سے اس سلسلہ میں کچھ آثار مروی ہوں۔

جب یہ ثابت ہوگیا کہ امام احمد ظواہر قرآن سے سنت کے رد کو جائز نہیں سمجھتے بلکہ سنت سے ہی تعیین مراد کے قائل ہیں۔ لہٰذا عموم قرآن سے معارض ہونے کی وجہ سے سنت مسترد کرنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ عموم قرآن کی سنت سے تخصیص کی جائے گی اور اس کے مطلق کو مقید اور مجمل کو سنت کے مفصل پر حمل کیا جائے گا۔

قرآن کی تفسیر کے سلسلہ میں حافظ ابن القیم رح نے سنت کو تین حصوں پر تقسیم کیا ہے۔

۱۔۔۔۔۔ اول یہ کہ سنت ہر لحاظ سے قرآن کے موافق ہو۔ اس صورت میں کسی حکم کے بارے میں کتاب و سنت کا توافق توارد ادلہ کے قبیل سے ہوگا۔

۲۔۔۔۔۔ دوم یہ کہ سنت قرآن کے مفہوم کی تفسیر کرتی ہو۔

۳۔۔۔۔۔ سوم یہ کہ جس حکم کے ایجاب و تحریم سے قرآن ساکت ہو اسے واجب یا حرام کرتی ہو۔

سنت کسی نہج سے بھی ان اقسام سہ گانہ سے خارج نہیں ہے۔ لہٰذا وہ کسی طور پر بھی قرآن کے معارض نہیں ہوسکتی۔ اگر وہ قرآن سے کچھ زائد احکام ثابت کرتی ہے تو یہ احکام آنحضرت کی طرف سے تشریع ہیں۔ جن کی طاعت واجب اور معصیت قطعاً ناجائز

---

[1] رسالہ مقدمۃ فی اصول التفسیر (مطبوعہ)

ہے۔ اس سے قرآن پر سنت کی تقدیم لازم نہیں آتی۔ بلکہ خدا نے اپنے رسول کی جس طاعت کا حکم دیا ہے۔ اس کا امتثال ہوتا ہے۔ اور کسی اہل علم کے لئے یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ پیغمبر کی اس حدیث کو قبول نہ کرے جو کتاب اللہ پر زائد ہے۔ اور اس بنا پر وہ کسی عورت کو اس کی پھوپھی اور خالہ کے ساتھ نکاح میں جمع کرنے کی حرمت والی حدیث کا انکار کر دے یا تحریم رضاعت والی حدیث کو قبول نہ کرے۔[1]

مذکورہ بالا نقول سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ امام احمد اور حنابلہ کے نزدیک قرآن کے دو احتمالوں میں سے کسی ایک کی تعیین سنت کے علاوہ کسی اور طریق سے جائز نہیں ہے۔ اگر کسی مقام کی تعیین کے سلسلہ میں سنت ماثورہ نہ ہو تو قرآن کے ظاہر پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے معارض ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور نہ ایسی دلیل موجود ہے جو دو احتمالوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دیتی ہو۔ مثلاً وہ الفاظ جو بظاہر عموم پر دلالت کرتے ہیں ان کی ظاہری دلالت عموم پر ہی تسلیم کی جائیگی۔ جیسا کہ علمائے مالکیہ کا مذہب ہے اور اسی ظاہر کے مطابق قرآن کی تفسیر کی جائے گی۔ البتہ اگر سنت میں کوئی ایسی چیز مل جائے جو خصوص پر دلالت کرتی ہو تو قرآن کا عام اسی پر حمل کیا جائے گا۔ اس بنا پر سنت سے خواہ احادیث مشہور ہوں یا متواترہ اور خواہ احادیث آحاد ہوں عموم قرآن کی تخصیص کی جائے گی۔ اور اس کے ذریعہ قرآن کے مطلق کو مقید اور مجمل کی تفصیل کی جائے گی۔ کیونکہ سنت قرآن کا بیان ہے اور قرآن و سنت کے مابین تعارض نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ ثبوت کے لحاظ سے اقویٰ یعنی قرآن کو احادیث پر مقدم ماننے کی ضرورت پیش آئے۔

اس نقطۂ نظر کے لحاظ سے امام احمد قرآن پر سنت کو حاکم مانتے ہیں کیونکہ وہ قرآن کا بیان ہے اور اس کے احکام کو ثابت کرتی ہے۔ چنانچہ علامہ شاطبی نے سنت کے قرآن پر قاضی ہونے کا معنی بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

"علماء کے نزدیک سنت قرآن پر فیصل بن سکتی ہے۔ لیکن قرآن سنت پر فیصل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ آیات قرآنیہ میں بعض اوقات دو یا دو سے زیادہ احتمالات پائے جاتے ہیں۔ سنت ان میں سے ایک کی تعیین کرتی ہے۔ اس لئے سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور قرآن کے مقتضیٰ کو ترک کر دیا جائے گا۔ نیز کبھی قرآن ایک ظاہری مفہوم پر دلالت کرتا ہے سنت وارد ہو کر اسے ظاہری معنی سے خارج کر دیتی ہے اور اس کے ثبوت کے لئے یہی کہہ دینا کافی ہے کہ سنت، مطلق قرآن کو مقید اور عموم قرآن کی تخصیص کرتی ہے۔ اور قرآن کو اس کے ظاہری مفہوم کے خلاف پر حمل کیا جائے گا۔ مثلاً (چوری کی سزا میں) قرآن نے قطع ید کا حکم دیا ہے۔ لیکن سنت اس عام مفہوم کو خاص کرتی ہے اور نصاب سرقہ معین کرتی ہے۔ اسی طرح قرآن نے ظاہری طور پر جمیع اموال سے زکوٰۃ کا حکم دیا ہے لیکن سنت نے ان کی تخصیص کی ہے اور بتایا ہے کہ فلاں قسم کے مال میں زکوٰۃ ہے۔ اسی طرح قرآن نے اُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ"

---

[1] اعلام الموقعین ص۲۲۲ ج ۲

کیکر مذکورہ کے سوا تمام عورتوں سے نکاح حلال قرار دیا ہے ۔ لیکن سنت نے کسی عورت کو اس کی پھوپھی اور خالہ کے ساتھ نکاح میں جمع کرنے کو حرام کر دیا ہے ۔[۱]

یہ ہے امام احمد کا مسلک کہ وہ سنت کے علاوہ کسی اور چیز کو قرآن کا بیان نہیں مانتے ۔ یہی امام شافعی کا مسلک ہے جسے انہوں نے اپنے الرسالہ میں دلائل سے ثابت کیا ہے[۲] ۔ اور شاید یہی وجہ تھی کہ امام احمد نے جب پہلی مرتبہ مکہ مکرمہ میں امام شافعی کا درس حدیث سنا تو اسے بہت پسند فرمایا ۔ مروی ہے کہ وہ درس ناسخ منسوخ اور ان کے طرق کے بارے میں تھے اور شائد امام احمد کی پسندیدگی کی یہ وجہ تھی کہ وہ ان کے اثری میلان کے مطابق تھے اور سنت کو قرآن کا شارح ماننے کے سلسلہ میں ان کے نظریہ کے موافق تھے ۔ اس مقام پر اگر ہم مذہب حنبلی کی وضاحت کے سلسلہ میں امام شافعی کی رائے سے استعانت حاصل کریں تو اس سے موضوع بحث سے کسی قسم کا بعد پیدا نہیں ہوگا ۔

امام شافعی نے احکام قرآن کو دو حصوں پر تقسیم کیا ہے ۔

۱ ۔ ایک وہ جس کی تفسیر و تشریح کی ضرورت نہ ہو مثلاً آیت لعان کہ اس میں لعان کی حقیقت اس کی تعداد وغیرہ سب باتوں کو کھول کر بیان کر دیا ہے ۔ اگرچہ اس پر جو نتائج مرتب ہوتے ہیں وہ ذکر نہیں کیے ۔ ان کی تشریح سنت نبوی نے کر دی ہے ۔ اسی قبیل سے آیت صوم ہے کہ قرآن نے صوم کا وقت اور عذر خود ہی بیان کر دیا ہے ۔ پھر سنت نے ان چیزوں کی توثیق کی ہے اور اور روزے کے باقی احکام کی تفصیل کر دی ہے ۔

۲ ۔ قرآن نے کسی مسئلہ کی پوری وضاحت نہ کی ہو اور اس کی مکمل توضیح کے سلسلہ میں سنت کی ضرورت ہو ۔ امام شافعی نے اس کی مثالیں بیان کی ہیں جنہیں ہم تین حصوں پر تقسیم کرتے ہیں ۔

۱ ۔ یہ کہ کلام الٰہی میں دو طرح کے احتمالات ہو سکتے ہوں اور سنت ان میں سے ایک کو متعین کر دے مثلاً مطلقہ ، جسے تیسری طلاق واقع ہو گئی ہو ——— کے متعلق فرمایا ۔

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ط

پھر اگر شوہر (دو طلاق کے بعد تیسری) طلاق عورت کو دیدے تو اس کے بعد جب تک وہ عورت کسی دوسرے شخص سے نکاح

---

[۱] الموافقات ص ج ۴

[۲] ملاحظہ ہو الرسالہ ص طبع المعارف مصر

نہ کرے اس (پہلے شوہر) پر حلال نہ ہوگی (۲ — ۲۳۰)

تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ دوسرے خاوند سے محض نکاح ہی کافی ہو۔ خواہ وہ اسے مس کرے یا نہ کرے پہلے خاوند کے لئے حلال ہو جائے گی۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ دوسرے خاوند کے مجامعت کئے بغیر پہلے کے لئے حلال نہ ہو۔ کیونکہ نکاح کا لفظ عقد اور مجامعت دونوں پر بولا جاتا ہے۔ لیکن سنت نے دوسرے احتمال کو متعین کر دیا۔ چنانچہ اس عورت کے بارے میں جسے تین طلاقیں مل چکی تھیں اور اس نے دوسرے شخص سے نکاح کر لیا تھا بعدہٗ جب اس نے پہلے خاوند کے ہاں واپس جانے کا ارادہ کیا تو آنحضرت نے فرمایا "تو اپنے پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہو سکتی جب تک کہ تو نئے شوہر کا مزہ نہ چکھ لے۔ اور وہ تجھ سے لذت اندوز نہ ہو جائے"۔

۲ — یہ کہ قرآن کی آیت مجمل ہو اور آنحضرت اس کی تفصیل فرما دیں جیسا کہ اکثر فرائض شرعیہ میں صورت حال ہے۔ مثلاً نماز کی فرضیت کو قرآن نے مجمل بیان کیا ہے۔ جیسے فرمایا:۔

اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا ۔ — کہ نماز کا مومنوں پر اوقات (مقررہ) میں ادا کرنا فرض ہے۔ (۴ — ۱۰۳)

اسی طرح زکوٰۃ کا فریضہ بھی قرآن میں مجمل طور پر بیان کیا گیا ہے۔ جیسے فرمایا:۔

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا — ان کے مال میں سے زکوٰۃ قبول کرلو کہ اس سے تم ان کو (ظاہر میں بھی) پاک اور (باطن میں بھی) پاکیزہ کرتے ہو (۹ — ۱۰۳)

یہی معاملہ حج اور دیگر فرائض کا ہے۔ لیکن رسول اللہ نے بیان فرما دیا کہ نمازوں کی تعداد کتنی ہوگی اور سفر و حضر میں وہ کس طرح ادا کی جائیں گی۔ یہی حال زکوٰۃ کا ہے۔ سنت نے انواع اموال میں سے ہر نوع میں مقدار واجبہ کو بیان کر دیا ہے۔ اور اس وجوب کی شروط بھی بیان کر دی ہیں۔ اسی طرح حج کے مناسک اور مواقیت بیان کر دیئے تو اس لحاظ سے سنت نے قرآن کی تفسیر کی ہے۔

۳ — کسی عام حکم کو خاص کرنا، اگر کسی حکم کے بارے میں قرآن کے الفاظ عام ہوں اور سنت اسے خاص کر دے تو یہ خصوص اس کی تفسیر قرار پائے گا۔ اور اس امر کا بیان ہوگا کہ اس سے خاص مراد ہے۔ مثلاً قرآن میں ہے:۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ ۔ — اور جو چوری کرے مرد ہو یا عورت ان کے ہاتھ کاٹ ڈالو یہ ان کے فعلوں کی سزا اور خدا کی طرف سے عبرت ہے۔ (۵ — ۳۸)

یہ آیت کریمہ اپنے عموم کے لحاظ سے اس مفہوم کا فائدہ دیتی ہے کہ جو شخص چوری کرے اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ خواہ مال مسروقہ
کم ہو یا زیادہ اور کسی نوعیت کا کیوں نہ ہو۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں تخصیص فرما دی کہ پھل اور کھجور کا گودا چرانے
والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ قرآن کے الفاظ بظاہر عموم پر دلالت کرتے ہیں۔ لیکن سنت نے خاص معنی متعین کر دیا ہے کہ
قطع صرف اس مال کی چوری میں ہے۔ جو حرز میں پایا جائے۔ اور چوری کیا ہوا مال ربع دینار کے برابر ہو۔

اسی طرح جن عموم قرآن کی تخصیص سنت نے کی ہے ان میں سے آیت میراث ہے۔ جیسے فرمایا:-

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۔

خدا تمہاری اولاد کے بارے میں تم کو ارشاد فرماتا ہے کہ ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے حصہ کے برابر ہے اور اگر اولاد میں صرف لڑکیاں ہی ہوں (یعنی دو یا) دو سے زیادہ تو ترکے میں ان کا دو تہائی حصہ اور اگر صرف ایک ہی لڑکی ہو تو اس کا حصہ نصف اور میت کے ماں باپ کا یعنی دونوں میں سے ہر ایک کا ترکے میں چھٹا حصہ بشرطیکہ میت کے اولاد ہو اور اگر اولاد نہ ہو اور صرف ماں باپ ہی اس کے وارث ہوں تو ایک تہائی ماں کا حصہ اور اگر میت کے بھائی بھی ہوں تو ماں کا چھٹا حصہ (اور یہ حصے میت کی وصیت کی تعمیل) کے بعد جو اس نے کی ہو یا قرض (کی تعمیل ادا ہونے کے بعد جو اس کے ذمہ ہو)

پھر فرمایا:-

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ

تو کل ترکے میں تمہارا حصہ چوتھائی (لیکن یہ تقسیم) وصیت (کی تعمیل) کے بعد جو انہوں نے کی ہو یا قرض کے (ادا ہونے کے) بعد جو ان کے ذمہ ہو اور جو مال تم (مرد) چھوڑ مرو اگر تمہارے اولاد نہ ہو تو تمہاری عورتوں کا اس میں چوتھا حصہ اور اگر اولاد ہو تو ان کا آٹھواں حصہ (یہ حصے) تمہاری وصیت (کی تعمیل) کے بعد جو تم نے کی ہو اور (ادائے) قرض کے (بعد تقسیم کئے جائیں)

مِمَّا تَرَكْنَ مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْنَ بِهَآ اَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّكُمْ وَلَدٌ فَاِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِّنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوْصُوْنَ بِهَآ اَوْ دَيْنٍ ؕ وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً اَوِ امْرَاَةٌ وَّلَهٗٓ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَاِنْ كَانُوْٓا اَكْثَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَآءُ فِى الثُّلُثِ مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَآ اَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَلِيْمٌ ؕ

اور اگر ایسے مرد یا عورت کی میراث ہو جس کے نہ باپ ہو نہ بیٹا، مگر اس کے بھائی یا بہن ہو تو ان میں سے ہر ایک کا چھٹا حصہ۔ اور اگر ایک سے زیادہ ہوں تو سب ایک تہائی میں شریک ہوں گے (یہ حصے بھی) اداۓ وصیت یا قرض کے بعد بشرطیکہ ان سے میت نے کسی کا نقصان نہ کیا ہو تقسیم کیے جائیں گے۔ یہ خدا کا فرمان ہے۔ اور خدا نہایت علم والا اور نہایت حلم والا ہے۔

(۴ — ۱۱، ۱۲)

ان آیات سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وصیت تقسیم میراث پر مقدم ہے۔ خواہ اس وصیت کی مقدار کتنی ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن سنت نے واضح کیا کہ مال میراث میں وہ وصیت واجب النفاذ ہے جو ایک تہائی مال سے زیادہ نہ ہو۔ تو سنت نے آیات کی تخصیص کر دی۔

ہم نے بحث کے اس حصہ میں واضح کر دیا ہے کہ امام احمد کے نزدیک سنت ظاہر قرآن کی مفسر اور مبین ہے اور ان کے نزدیک احادیث آحاد اس منزلت میں ہیں کہ ان سے عموم قرآن کی تخصیص ہو سکتی ہے۔ یہی بات درحقیقت فقہاء کے دو گروہوں کے درمیان حد فاصل کا حکم رکھتی ہے۔ وہ فقہاء جن پر رائے غالب ہے وہ اخبار آحاد کو یہ مقام نہیں دیتے کہ ان سے عموم قرآن کی تخصیص ہو سکے۔ اور آیات قرآن کو ان کے عموم پر رہنے دیتے ہیں۔ لیکن وہ فقہاء جن پر اثر و سنت کا غلبہ ہے وہ مطلق حدیث کے ساتھ قرآن کی تخصیص کے قائل ہیں خواہ وہ خبر واحد ہو یا متواتر و مستفیض۔ اس دوسرے گروہ کے مسلک کی امام شافعی نے الرسالۃ میں خوب وضاحت کی ہے اور امام احمد نے اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں اس کو واضح کیا ہے۔ ابن تیمیہؒ

نے منہاج السنۃ اور ابن القیم نے اعلام الموقعین اور دوسری کتب میں اس سے بحث کی ہے۔ اس مسئلہ کی اصول فقہ کے لحاظ سے جو حیثیت ہے اسے ہم نے ائمہ ثلاثہ پر اپنی کتب میں وضاحت سے بیان کر چکے ہیں۔

اب یہاں فقہاء اثر کے نظریہ کی بھی وضاحت کر دی ہے۔ اب ہم ان دلائل کو بیان کرتے ہیں۔ جن پر فقہاء الرائے نے اعتماد کیا ہے۔ اور اس کو صحابہ کی طرف منسوب کیا ہے۔

۱۔ عموم قرآن سے احادیث آحاد کو رد کرنے کے لئے وہ یہ کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے صحابہ کو جمع کیا اور انہیں حکم دیا کہ جو حدیث قرآن کے خلاف ہو اسے رد کر دیں اور حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کو جو مطلقہ مبتوتہ کے نفقہ کے بارے میں ہے یہ کہکر رد کر دیا کہ ایسی عورت نفقہ کی حقدار نہیں ہے۔ اور فرمایا کہ ایک عورت کی خبر پر ہم کتاب الٰہی کو ترک نہیں کر سکتے۔ معلوم نہیں وہ سچ کہتی ہے یا جھوٹ بولتی ہے[1]۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ نے آیت کریمہ:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ — اور کوئی شخص دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا (۱۷-۱۵)

کی رو سے اس حدیث کو رد کر دیا۔ جس میں مذکور ہے کہ گھر والوں کے رونے سے میت کو عذاب ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا دلائل سے واضح ہوتا ہے کہ "اہل الرائے" قرآن آیات محکمہ پھر پیش کرنے کے بعد احادیث کو قبول کرتے ہیں اور وہ اپنے اس مسلک میں صحابہ کرام یعنی حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہ وغیرہم کی اقتدا کرتے ہیں۔ لہٰذا وہ اس مسلک میں مبتدع نہیں ہیں بلکہ متبع سنت ہیں۔

گذشتہ صفحات میں ہم اجمالی طور پر اہل عراق کا مسلک واضح کر چکے ہیں۔ کہ وہ اخبار آحاد کی نسبت ظواہر قرآن اور اس کی نصوص پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں۔ اور وہ ہر اس مسئلہ میں جسے قرآن نے بیان کیا ہو ــــ خواہ صیغہ عموم کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو ــــ خبر واحد کو قبول نہیں کرتے تھے۔ یہاں ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایک جلیل القدر فقیہ امام سنت امام مالک کا مسلک بھی اخبار آحاد کے سلسلہ میں قریب قریب فقہاء عراق کا تھا۔ اگرچہ وہ اپنے مسلک میں کلیتہً ان سے متفق نہیں تھے۔ کیونکہ امام مالکؒ نے قرآن کے عام کے بارے میں فقہاء عراق سے قدرے اختلاف کیا ہے وہ یہ کہ عام اپنے مفہوم پر دلالت کے لحاظ سے ظنی ہوتا ہے اور اس باب میں امام شافعی اور امام احمد بھی ان کے ساتھ متفق ہیں۔ لیکن امام مالک ان دونوں اماموں سے بھی مختلف نظر آتے ہیں

---

[1] اس حدیث کے خلاف سورۃ طلاق والی آیت ہے جس سے عدت میں نفقہ کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد نے فاطمہ کی اسی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ ۱۲

کیونکہ وہ اخبارِ آحاد کو ہر حالت میں قرآن کا مخصص یا معارض نہیں مانتے بلکہ بعض آیات میں مخصص مانتے ہیں اور بعض میں عموم قرآن کی وجہ سے احادیث کو رد کر دیتے ہیں۔

ہم امام الہجرت (امام مالک) کو دیکھتے ہیں کہ وہ ظاہر قرآن یا عموم کے مقابلہ میں حدیث کو رد کر دیتے ہیں۔ مثلاً

نَهٰى محمد صلى الله عليه عن اكلِ كُلِّ ذى مخلب مِنَ الطَّيرِ — کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر چنگل والے پرند کا گوشت کھانے سے منع فرمایا

والی آیت کو آیت کریمہ:۔

قُل لَا اَجِدُ فِيمَا اُوحِىَ اِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗ اِلَّا اَنْ يَّكُونَ مَيْتَةً اَوْدَمًا مَّسْفُوحًا اَوْلَحْمَ خِنْزِيْرٍ — کہو کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوتے ہیں میں ان میں کوئی چیز جسے کھانے والا کھائے حرام نہیں پاتا۔ بجز اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور ہو یا بہتا لہو یا سور کا گوشت (۶ — ۱۴۵)

کے عموم کے پیش نظر رد کر دیا ہے کیونکہ امام مالک کا مشہور مسلک یہ ہے تمام پرندوں کا گوشت حلال ہے خواہ وہ ذی مخلب ہوں یا دوسرے۔ چنانچہ انہوں نے قرآن کے معارض پانے کی وجہ سے حدیث کو ترک کر دیا ہے اور اسے ضعیف کہا ہے۔ لیکن وہ حدیث جس میں ہر ذی ناب درندے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا گیا ہے۔ اسے امام مالک قابل حجت سمجھتے ہیں۔ اور تحریم کی بجائے کراہت پر حمل کرتے ہیں۔ لہٰذا وہ آیت کے ظاہری عموم کے معارض نہیں ہے۔ اسے علمائے مالکیہ نے امام مالک کی طرف منسوب کیا ہے۔ لیکن مؤطا میں ہر ذی ناب درندہ کی تحریم مذکور ہے۔ جیسا کہ صریح حدیث سے مفہوم ہوتا ہے

ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ امام مالک ظاہر قرآن کی وجہ سے گھوڑے کا گوشت بھی حرام قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن میں ہے ۔

وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَزِيْنَةً — اور اسی نے گھوڑے اور خچر اور گدھے پیدا کئے تاکہ تم ان پر سوار ہو، اور وہ تمہارے لئے رونق و زینت بھی ہیں (۱۶ — ۸)

چنانچہ انہیں مطعوم جانوروں میں ذکر نہیں کیا۔ لہٰذا ظاہر قرآن سے اس کی تحریم ثابت ہوتی ہے۔ حالانکہ بعض صریح احادیث سے اس کی حلت ثابت ہوتی ہے۔

دوسری طرف امام مالک کسی عورت کو اس کی عمہ یا خالہ کے ساتھ جمع کرنے والی حدیث عموم قرآن پر مقدم رکھتے ہیں

اور آیت کریمہ:۔

وَ اُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ — اور ان (محرمات) کے سوا اور عورتیں تم کو حلال ہیں (۴-۲۴)

کے لئے مخصص بناتے ہیں۔

ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام مالک بعض آیات میں حدیث کو معارض قرآن مانتے ہیں اور اس کی رو سے عموم قرآنی کی تخصیص کے قائل ہیں اور بعض مقامات میں ظواہر قرآن احادیث آحاد کو رد کر دیتے ہیں اور علمائے مالکیہ نے استقراء کی روشنی میں امام مالک کے مسلک کی یوں تنقیح کی ہے کہ امام مالک ظاہر قرآن کو سنت پر مقدم مانتے ہیں اور وہ اس مسلک میں امام ابو حنیفہؒ سے متفق ہیں۔ ہاں اگر کسی دوسرے امر یعنی قیاس یا عمل اہل مدینہ سے سنت کی تائید ہوتی ہو تو اس صورت میں سنت کو عموم قرآن کا مخصص اور مطلق کا مقید سمجھا جائے گا۔ چنانچہ اس حدیث کی جس میں ہر ذی ناب درندہ کا گوشت حرام قرار دیا گیا ہے "عمل اہل مدینہ" سے تائید ہوتی ہے۔ اس لئے اسے قبول کر لیتے ہیں باوجودیکہ یہ حدیث عموم قرآن کے خلاف ہے اسی بنا پر حدیث النهي عن اكل ذي ناب کو مؤطا میں روایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں:۔

وَهُوَ الْاَمْرُ عِنْدَنَا — ہمارا مسلک بھی یہی ہے۔

یعنی اہل مدینہ کا عمل بھی اسی پر ہے۔ یہی حال کسی عورت کو اس کی پھوپھی یا خالہ کے ساتھ جمع کرنے کی تحریم والی حدیث کا ہے۔ کیونکہ اس کی حرمت پر اجماع ہو چکا ہے جس میں اہل مدینہ بھی داخل ہیں۔ اور یہ اجماع سنت کا معاضد ہے۔ لہٰذا یہ حدیث عموم آیت "وَ اُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ" کی مخصص بن سکتی ہے۔

مگر جب کسی حدیث کی تعضید اہل مدینہ کے تعامل یا قیاس نہ ہوتی ہو تو نص قرآنی اپنے ظاہری معنی پر رہے گی۔ اور اس کے معارض خبر آحاد کو رد کر دیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ حدیث مستفیض یا متواتر ہو تو وہ چونکہ قرآن کی ناسخ بن سکتی ہے۔ لہٰذا اس میں تخصیص عام اور تقیید مطلق اور آیت کے بعض احتمالات کو ترجیح دینے کی صلاحیت بالاولیٰ موجود ہو گی۔ اس صورت میں ہر دو نصوص پر عمل ہو جائے گا۔ اور دونوں قابل قبول سمجھی جائیں گی۔

پھر ہم امام مالک کو دیکھتے ہیں کہ انہوں نے حدیث:۔

"جب کتا کسی برتن میں منہ ڈال جائے تو اسے سات بار دھویا جائے۔ ان میں سے ایک مرتبہ مٹی کے ساتھ صاف کیا جائے"

کو ظاہر آیت:۔

وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ۔ — اور وہ شکار بھی حلال ہے جو تمہارے لیے ان شکاری جانوروں نے پکڑا ہو جن کو تم نے سدھا سکھا رکھا ہو (۵ — ۱۴)

کے خلاف ہونے کی وجہ سے رد کر دیا ہے۔ کیونکہ آیت مذکورہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کتنے کا شکار کیا ہوا جانور حلال اور پاک ہے اور یہ حدیث چونکہ اس کی نجاست پر دلالت کرتی تھی اس لئے اسے مسترد کر دیا۔

سنت کے مقابلہ میں عموم قرآن کے بارے میں یہ امام ملک کا نظریہ ہے جو کہ فقہاء عراق سے متقارب ہے۔ اور ان سے تھوڑا بہت مختلف ہے۔

احادیث آحاد کی حقیقت

یہ ہیں عموم قرآن کے مقابلہ میں احادیث آحاد کی حیثیت کے متعلق علماء کے مختلف نظریے، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ علماء احناف ہر اس خبر واحد کو رد کر دیتے ہیں جو عموم قرآن کی مخصص بنتی ہو بجز اس کے کہ وہ عام پہلے ہی سے خاص ہو چکا ہو۔ امام مالک کا مسلک بھی ان کے قریب قریب ہی ہے اور وہ بھی عموم قرآن کے معارض حدیث کو رد کر دیتے ہیں۔ بجز اس صورت کے کہ تعامل اہل مدینہ یا قیاس سے اس کی تائید ہوتی ہو۔ امام شافعیؒ ان سے مختلف ہیں۔ چنانچہ وہ ہر خبر صحیح کو عموم قرآن کا مفسر مانتے ہیں۔ اس سے قرآن کی تخصیص کرتے ہیں اور مراد الٰہی کا بیان اور اس کی تفسیر گردانتے ہیں۔

یہی مسلک امام احمد کا ہے۔ وہ بھی اسی منہاج پر راہ روی کرتے نظر آتے ہیں جو امام شافعی نے واضح کیا تھا۔ چنانچہ ابن القیم الجوزیہ امام احمد اور امام شافعی کی رائے کی حمایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

ظاہر قرآن کا جو مفہوم کسی شخص کی سمجھ میں آتا ہے اگر اس کی بنا پر آنحضرت کی سنن کو رد کرنے کا سلسلہ شروع کر دیا جائے تو اکثر احادیث کا رد کرنا لازم آئے گا اور وہ بالکلیہ باطل ہو جائیں گی جب کسی کے خلاف بھی سنت صحیحہ سے احتجاج کیا جائے گا وہ اس کے مقابلہ میں عموم یا اطلاق آیت کو پیش کر دے گا اور کہہ دے گا کہ یہ سنت چونکہ فلاں آیت کے عموم یا اطلاق کے منافی ہے، لہٰذا قابل قبول نہیں ہے۔ دیکھئے روافض نے حدیث:۔

نَحْنُ مَعَاشِرُ الْاَنْبِيَاءِ لَا نُوْرَثُ — (یعنی ہم پیغمبران خدا کا کوئی وارث نہیں ہوتا

یہ کہہ کر رد کر دی ہے کہ یہ آیت:۔

يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ — خدا تمہاری اولاد کے بارے میں تم کو ارشاد فرماتا ہے

مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ ۔ کہ ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے حصہ کے برابر ہے (۴-۱۱)

کے عموم کے منافی ہے اور پھر لطف یہ ہے کہ جس نے اس بہانہ سے ایک حدیث رد کی ہے۔ اس نے دوسرے مسئلہ میں اسی قسم کی متعدد احادیث کو قبول بھی کیا ہے۔

یہ ہے حافظ ابن القیم کے کلام کا خلاصہ جو سنت صحیحہ کو قبول کرنے کے بارے میں امام احمد کی تائید میں انہوں نے ذکر کیا ہے کہ احادیث کو کتاب اللہ کی کسوٹی پر جانچنے کے بغیر قبول کیا جائے گا اور اگر آیت قرآنی تفسیر و تاویل کی محتاج ہے تو اس کے معارض ہونے کی صورت میں سنت کو قرآن کا شارح تسلیم کیا جائے گا۔ لہذا مفسر ہونے کی حیثیت سے سنت قرآن پر حاکم متصور ہوگی۔ اگرچہ اصل مرتبہ کے لحاظ سے اس کے تابع ہی ہے۔ اب ہم سنت کے متعلق بحث شروع کرتے ہیں۔

امام احمد کے اصول میں سے یہ دوسری اصل ہے یا ذرا دقیق الفاظ میں یوں سمجھئے کہ امام احمد کے نزدیک یہ اصل ثانی، اصل اول کا دوسرا حصہ ہے۔ جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ حافظ ابن القیمؒ نے امام احمد کے اصول بیان کرتے وقت تمام نصوص صحیحہ مسندہ کو ایک ہی اصول سمجھا ہے۔ لہٰذا کتاب اور سنت صحیحہ متصلہ ان کے نزدیک ایک ہی اصل قرار پائیں گی۔ اس کی حکمت ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ سنت دراصل قرآن کا بیان ہے۔ لہٰذا وہ اس کی متمم ہوگی۔ اگر بظاہر دونوں میں تعارض معلوم ہوگا تو اسے تعارض نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ سنت کی حقیقت قرآن کی مفسر یا مؤول کی ہے۔

سنت کی یہ حیثیت قرآن کے بحیثیت ذات کے اصل اول ہونے کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ قرآن ہی سے سنت کی حجیت ثابت ہوتی ہے۔ اور اس پر شرائع کے ثبوت کا دار و مدار ہے جو سنت سے ثابت ہوتے ہیں اور قرآن کا تقدم اعتباری ہے تو وہ دونوں کے مابین بیان احکام کے لحاظ سے تلازم کے منافی نہیں ہے۔

علامہ شاطبی نے قرآن کے سنت پر تقدم اعتباری کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے۔

اعتباری طور پر سنت کا رتبہ قرآن سے متاخر ہے اور یہ متعدد دلائل سے ثابت ہے۔

۱۔۔۔۔۔۔ قرآن پاک اجمال و تفصیل دونوں اعتبار سے قطعی ہے۔ اور سنت اگرچہ اجمالاً قطعی ہے۔ لیکن تفصیلاً مظنون ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز قطعی ہو وہ ظنی طور پر مقدم ہوتی ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ قرآن سنت پر مقدم ہے۔

۲۔۔۔۔۔۔ سنت دو حال سے خالی نہیں یا وہ کتاب اللہ کا بیان ہوگی یا اس پر زائد حکم ثابت کرے گی۔ بیان ہونے کی صورت میں دوسرے درجہ پر ہوگی۔ کیونکہ مبیَّن کا سقوط بیان کے سقوط کو لازم ہوتا ہے۔ اور بیان کے سقوط سے مُبیَّن کا سقوط لازم نہیں آتا۔ لہٰذا مبیّن بیان پر مقدم ہوگا اور اگر بیان نہ بنے تو زائدہ ہوگی۔ بشرطیکہ کتاب الٰہی میں وہ حکم نہ ہو۔ اور یہی کتاب

اللہ کے تقدم اعتباری کی دلیل ہے۔

اخبار و آثار سے یہ ثابت ہے کہ کتاب سنت پر مقدم ہے۔ جیساکہ حدیث معاذ سے معلوم ہوتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو یمن بھیجتے وقت اُس سے دریافت فرمایا کہ:۔

کس طرح امور کا فیصلہ کرو گے؟

معاذؓ نے کہا "کتاب اللہ سے"

آپ نے دریافت فرمایا: اگر کتاب اللہ میں وہ حکم نہ ملا تو؟

حضرت معاذ نے جواب دیا:۔ "پھر سنت رسول اللہ کے ذریعہ فیصلہ کروں گا"

آپؐ نے پھر پوچھا اگر سنت میں بھی وہ حکم نہ ملا تو پھر؟

حضرت معاذؓ نے عرض کی پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا..... [1]

کتاب و سنت میں فرق

باوجودیکہ کتاب و سنت ایک ہی اصل شمار ہوتے ہیں۔ لیکن کتاب اللہ کو سنت پر تقدم اعتباری حاصل ہے۔ اور ازروئے استدلال بھی کتاب الٰہی سنت پر مقدم ہوگی جیساکہ حضرت معاذؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ قرآن ہر قسم کے شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ لیکن سنت اس وقت قبول کی جاسکتی ہے، جب وثوق کے ساتھ ثابت ہوجائے اور مختلف مصادر سے ثابت ہوکر تواتر، شہرت اور استفاضہ کی حد تک پہنچ جائے یا خبر واحد ہو لیکن راوی کے صدق و امانت اور ضبط کے لحاظ سے ثابت ہو مگر جو چیز قرآن سے واضح طور پر ثابت ہو اس سلسلہ میں سنت کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ سنت ثابتہ کی تدریس قرآن کے ساتھ ساتھ کی جائے گی اور قرآن سے کوئی حکم معلوم کرنے کے بعد سنت سے اس سلسلہ میں مدد لی جائے گی کیونکہ سنت کتاب اللہ کی شارح ہے۔ اور اس کے شرائع کی تکمیل و تفسیر کرتی ہے۔

جبکہ ہم امام سُنّت (احمد بن حنبل) کی زندگی پر درس دے رہے ہیں۔ جنہوں نے طلب علم کے زمانہ سے لے کر مرتے تک سنت کے دامن کو ہاتھ سے نہیں چھوڑا ــــ تو ہم پر ضروری ہے کہ فقہ حنبلی کی رو سے کتاب الٰہی کے پہلو میں تمام سنت کو واضح کریں اور اس مسئلہ پر کچھ مزید روشنی ڈالیں۔ اور اس سلسلہ میں امام احمدؒ کے نظریات کی وضاحت کریں جن کی طرف کہ الکتاب میں بحث اور سنت کے طور پر قرآن کے معارض ہونے کی صورت میں امام احمدؒ اور دوسروں کے درمیان موازنہ کے وقت ہم

[1] الموافقات ص ج ۴

اجمالاً اشارہ کر چکے ہیں۔

امام احمد کی طرف جو اقوال منسوب ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ کتاب الٰہی کا علم سنت کے راستہ سے حاصل کرنا چاہیے اور دین کی طلب بھی سنت کے طریق سے کرنی چاہیے۔ فقہ اسلامی اور اس کے شرائع حقہ کی طلب کا صحیح راستہ بھی سنت ہی ہے جو لوگ سنت کو چھوڑ کر کتاب اللہ سے شرائع کی تحصیل پر اقتصار کرتے ہیں وہ راہ راست سے گمراہ ہیں اور یہ کئی وجوہ کی بنا پر ہے۔

۱ــــــ قرآن کریم کے بہت سے نصوص سے رسول اللہ صلی اللہ کی طاعت کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ طاعت رسول اتباع سنت کی صورت میں ہو سکتی ہے۔ اور جس طرح آنحضرت کی زندگی میں ان سے فیصلہ حاصل کرنا لازم تھا اس طرح رسول اللہ صلی اللہ کی وفات کے بعد آپ کی روایات پر عمل کرنا ایک دینی فریضہ ہے۔ اس لئے اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے:۔

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتّٰى يُحَكِّمُوكَ	تمہارے پروردگار کی قسم یہ لوگ جب تک اپنے تنازعات
فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ	میں تمہیں منصف نہ بنائیں۔ تب تک مومن نہیں ہوں گے

رُواۃ اس کا شان نزول یہ بیان کرتے ہیں کہ زبیر بن عوام اور ایک انصاری کے درمیان ایک نالی کے پانی کے متعلق تنازع ہو گیا۔ ان میں سے ہر ایک کا یہ مطالبہ تھا کہ پانی کا حق پہلے میرا ہے۔ چنانچہ وہ رسول اللہ کے پاس فیصلہ لائے۔ زبیر کی زمین چونکہ پہلے تھی اور انصاری کی زمین اس کے بعد تھی اس لئے آنحضرت نے حضرت زبیرؓ کے حق میں فیصلہ دیا۔ اس پر انصاری برہم ہوا اور کہنے لگا کہ آنحضرت نے اپنے پھوپھی زاد بھائی کی رعایت کی ہے یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ متغیر ہو گیا اور فرمانے لگے:۔

"زبیر اپنے باغ کو پانی دو اور جب تک دیواروں تک پانی نہ چڑھ آئے اسے مت چھوڑو۔"

پہلے فیصلہ میں آنحضرت نے انصاری کی رعایت کی تھی۔ جب وہ اس پر رضامند نہ ہوا تو آنحضرت نے صحیح فیصلہ نافذ فرمایا کہ جس کی زمین پہلے ہو وہ پوری طرح اپنی زمین سیراب کر کے دوسرے کو پانی دے تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک کوئی شخص حکم سنت کے سامنے کامل فرمانبرداری کا اظہار نہ کرے اس وقت تک مسلمان نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ نے آنحضرت کی مخالفت سے ڈراتے ہوئے فرمایا۔

فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ	جو لوگ ان کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان کو ڈرنا
عَنْ اَمْرِهٖٓ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ	چاہیئے کہ (ایسا نہ ہو کہ) ان پر کوئی آفت پڑ جائے یا

يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ۔ — تکلیف دینے والا عذاب نازل ہو (۲۴-۶۳)

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا۔ — اور خدا کی فرمانبرداری اور رسول (خدا) کی اطاعت کرتے رہو اور ڈرتے رہو (۵-۹۲)

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا — سو جو چیز تم کو پیغمبر دیں وہ لے لو اور جس سے منع کریں (اس سے) باز رہو (۵۹-۷)

اس قسم کی تمام آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح تفقہ دینی کو سنت سے حاصل کرنا واجب ہے اس طرح فہم قرآن کے لئے سنت سے استعانت حاصل کرنا بھی ضروری ہے۔

۲ ——— خود احادیث میں بھی بہت سے ادلہ وارد ہیں جو سنت سے رہنمائی حاصل کرنے اور کتاب اللہ پر اختصار نہ کرنے پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ مروی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا:-

"عنقریب بعض لوگ کہیں گے کہ یہ کتاب اللہ ہے۔ اس میں جو کچھ حلال ہوگا اسے ہم حلال سمجھیں گے اور جو حرام ہے اسے حرام قرار دیں گے"۔ خبردار! جس شخص کے پاس میری حدیث پہنچ جائے اسے چاہیئے کہ ان کی تکذیب کرے۔ کیونکہ یہ شخص تین چیزوں کو جھٹلا رہا ہے۔ اللہ، رسول اور اس کی حدیث کو"

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"عنقریب ایک ایسا زمانہ آئے گا کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے مسند پر تکیہ لگا کر بیٹھا ہوگا۔ وہ میری حدیث بیان کرتے ہوئے کہے گا۔ میرے اور تمہارے درمیان فیصلے کے لئے کتاب الٰہی ہی بس کرتی ہے۔ جو کچھ اس میں حلال ہوگا اسے ہم حلال سمجھیں گے۔ اور جو کچھ اس میں حرام ہوگا اسے حرام قرار دیں گے۔ خبردار! رسول اللہ نے جو کچھ حرام قرار دیا ہے۔ وہ ویسا ہی ہے جیسے اللہ نے اسے حرام کر دیا ہے۔

یہ اور اس کی طرح کے بہت سے نصوص اور ہیں جو شرائع دینی کو سنتِ رسول سے حاصل کرنے کے وجوب پر دلالت کرتے ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ صرف کتاب اللہ کے احکام پر اکتفا کرنے کا قول ایک ایسی بدعت ہے جو اثبات حق کے سلسلہ میں مفید نہیں ہو سکتی، اور دینی تفقہ حاصل کرنے والا اسی پر اکتفا نہیں کر سکتا ہے۔

۳ ——— احکام اسلامیہ کا بہت بڑا حصہ جس پر مسلمانوں کا اجماع ہو چکا ہے یا تو سنت سے ماخوذ ہے اور یا ان

کے اثبات کے سلسلہ میں سب سے بڑھ کر سنت پر اعتماد کیا گیا ہے۔ مثلاً رضاعت سے حرمت نکاح کا ثبوت یا بیوی کے ساتھ اس کی پھوپھی اور خالہ کو جمع کرنے کی ممانعت سنت ہی سے ثابت ہے۔ اسی طرح احکام زکوٰۃ کی تفصیل بھی سنت ہی سے ثابت ہے۔ مقادیر دیات، سلم و حرب کے احکام معاہدات، صلح نامے، عقود ذمہ اور ان کی وفا کا وجوب یہ سب ایسی چیزیں ہیں جن کی تفصیل و تشریح اور بیان سنت ہی سے ملے گا پس جو شخص سنت سے بے نیاز ہو کر فقہ دین کو حاصل کرنا چاہتا ہے وہ فقہ اسلامی کا ۱/۲ یا اس سے بھی بڑا حصہ ضائع کرتا ہے اور جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ فقہ اسلامی حاصل کرنے کے سلسلہ میں قرآن و عقل پر اکتفا کرنا ہی کافی ہے تو وہ بہت بڑی گمراہی میں مبتلا ہے۔

اس بنا پر امام احمد طلب دین کے سلسلہ میں سنت کی طرف متوجہ رہے سنت ہی سے کتاب اللہ کا علم حاصل کیا۔ اسی سے تمام علوم دین حاصل کئے اور سنت ہی کو شرائع اسلام کا منبع قرار دیا۔

یہ بات طے شدہ ہے کہ قوت سند کے اعتبار سے تمام سنت درجہ میں مساوی نہیں ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ہم سنت کے مراتب بیان کریں۔ پھر ہر ایک مرتبہ کی قوت استدلال اور باہمی تعارض کی صورت میں اس کے احکام کی وضاحت کریں اور بتائیں کہ امام احمد کا اس بارے میں کیا مسلک ہے اور اس سلسلہ میں وہ کس حد تک دوسرے ائمہ کے موافق ہیں اور کس حد تک مخالف۔

فقہا اور علماء حدیث کے نزدیک سند کے اعتبار سے حدیث چار درجوں پر منقسم ہے۔

(۱) حدیث متواتر (۲) حدیث مشہور و مستفیض (۳) احادیث آحاد (۴) احادیث منقطعی السند، حدیث متواترہ وہ حدیث ہے جو بے شمار طرق سے مروی ہو اور ان کے راویوں کی کثرت اور عدالت اور تباین مقامات کی وجہ سے یہ بات وہم و خیال میں بھی نہ آسکتی ہو کہ وہ جھوٹ بولنے پر متفق ہو سکتے ہیں۔ یہ شرط اول سے لے کر آخر تک سند کے تمام طبقات میں پائی جائیں، جیساکہ پانچ وقت کی نماز، ان کی تعداد رکعات اور مقادیر زکوٰۃ وغیرہا کا ثبوت ملتا ہے۔

تواتر معنوی کے لحاظ سے تو بہت سی روایات موجود ہیں جن کی صحت پر اتفاق ہو چکا ہے۔ لیکن ایسی روایات جن کے الفاظ بھی متواتر ہوں نادر اور کمیاب ہیں اور علماء ان کے تواتر پر متفق نہیں ہیں۔ چنانچہ حدیث:-

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

کہ جو شخص عمداً میری جانب جھوٹی حدیث منسوب کرے اس کا ٹھکانا جہنم ہے۔

کے متعلق دعویٰ کیا گیا ہے کہ یہ متواتر باللفظ ہے۔ اور جو احادیث متواتر بالمعنی ہیں۔ ان میں ایک روایت یہ ہے:۔

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ	اعمال کا مدار نیت پر ہوتا ہے اور ہر آدمی کو اس کی نیت کا ہی پھل ملتا ہے جو شخص خدا اور رسول کی خوشنودی کے لئے ہجرت کرے گا تو اس کو وہ حاصل ہو جائے گی اور جو دنیا حاصل کرنے کے لئے ہجرت کرے گا یا اس کی غرض کسی عورت سے نکاح کرنا ہو گا تو اس کی ہجرت بھی اس کی طرف ہو گی۔

کیا حدیث متواتر مفید یقین ہے؟

حدیث متواتر سے علم یقین حاصل ہوتا ہے۔ علماء کے ایک بڑے گروہ کا خیال ہے کہ احادیث متواترہ سے ایسا ہی یقین حاصل ہوتا ہے جیسا کہ مشاہدہ و عیان سے۔ اور ایک دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ احادیث متواترہ سے صرف طمانیت نفس حاصل ہوتی ہے نہ کہ یقین اور طمانیت میں شک و وہم کا گذر ہو سکتا ہے۔ گو ایسا احتمال محض ایک عقلی احتمال ہوتا ہے اور اس کی بنا کسی دلیل پر نہیں ہوتی۔ یہ لوگ اپنے مسلک کی تشریح میں یہ کہتے ہیں کہ متواتر آحاد کے مجموعہ سے عبارت ہوتی ہے اور انفراداً ہر ایک حدیث میں کذب کا احتمال ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک محتمل حدیث کے دوسری محتمل روایات کے ساتھ منضم ہونے سے احتمال کذب مرتفع نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر یہ احتمال منقطع ہو جائے اور کذب محال ہو تو جائز کا ممتنع ہونا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے اور جو چیز مؤدی الی الباطل ہو وہ خود بھی باطل ہوتی ہے۔

اس منطقی دلیل کی تائید واقعات سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم بسا اوقات بہت سی جماعتوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ متفق ہو کر غیر صادق اخبار کو قبول کر لیتی ہیں اور باوجود ان کے باطل ہونے کے خلف سلف سے انہیں قبول کرتے چلے آتے ہیں۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ خبر متواتر مشاہدہ کی طرح علم یقینی کی موجب ہوتی ہے وہ اس کی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ لوگ اپنے آباء کو خبر متواتر ہی سے پہچانتے ہیں۔ جیسا کہ اولاد کو مشاہدہ سے ان کو تواتر ہی سے اپنے بچپنے کی تربیت کا علم ہوتا ہے جیسا کہ بڑے ہو کر وہ اپنی اولاد کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ اسی طرح جہت کعبہ کا علم بھی خبر متواتر سے ہی حاصل ہوتا ہے۔ جس طرح کہ اپنے منازل کی جہات کو مشاہدہ سے معلوم کرتے ہیں۔

منطقی اعتبار سے بھی حیثیت سے اس بات کی تصدیق ہوتی چلی آئی ہے۔ اس لئے کہ لوگ طبعی طور پر مختلف مشارب اور طبائع کے مالک ہوتے ہیں۔ اس اختلاف کے باوجود اگر وہ کسی خبر پر متفق ہو جاتے ہیں تو یہ اتفاق یا تو سماع پر مبنی ہوگا اور یا اختراع پر لیکن اختراع پر اس قدر آدمیوں کا متفق ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ ان کا بکثرت اور حد شمار سے باہر ہونا اس بات کو محال بنا دیتا ہے کہ وہ اختراع پر جمع ہوں، صرف یہ صورت رہ جاتی ہے کہ وہ اتفاق سماع پر مبنی ہو۔ اس طرح خبر متواتر سے علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے۔

خبر متواتر کا حکم حدیث متواتر کے حجت ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ بجز چند لوگوں کے جن کی بات قابل التفات نہیں چنانچہ امام شافعی نے کتاب الأم میں ان لوگوں کا ذکر کیا ہے۔ انہوں نے بصرہ میں امام شافعی سے ایک مناظرہ بھی کیا تھا۔ لیکن اب اجتہاد فقہی کا دور گزرنے کے بعد اس مسلک کا کوئی حامل نظر نہیں آتا۔

حدیث مشہور حدیث مشہور یا مستفیض وہ حدیث ہوتی ہے جس کے پہلے یا دوسرے طبقہ میں آحاد راوی ہوں۔ اس کے بعد وہ اس قدر مختلف طبقوں میں پھیل گئی ہو کہ ان کا تواطؤ علی الکذب محال ہو۔ طبقہ اولی صحابہ کرام کا طبقہ ہے اور طبقہ ثانیہ تابعین کا طبقہ ہے۔ پس جب کوئی حدیث تابعین یا تبع تابعین کے طبقہ میں مشہور ہو جاتے اسے مشہور یا مستفیض کہتے ہیں اور اگر کوئی حدیث تبع تابعین کے بعد مشہور ہو تو اسے مشہور نہیں کہیں گے۔

اور حدیث جسے قرن ثانی یا ثالث میں تلقی بالقبول حاصل ہو وہ اگرچہ طبقہ اولی کے اعتبار سے اخبار آحاد کے قبیل سے ہو، اسے علماء احناف آحاد اور متواتر کے درمیان کا درجہ دیتے ہیں۔ اس سے قرآن کی تخصیص کرتے ہیں اور احکام قرآنی پر اضافہ جائز سمجھتے ہیں حالانکہ ان کے ہاں احادیث آحاد کا یہ مرتبہ نہیں ہے

آحاد اور مشہور میں فرق پس حدیث مشہور اور آحاد میں فرق یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک احادیث آحاد مخصص قرآن نہیں ہو سکتیں لیکن دوسرے ائمہ جیسے امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک مطلقاً احادیث آحاد مخصص قرآن بن سکتی ہیں اور اگر اس کی تائید تعامل اہل مدینہ یا قیاس سے ہوتی ہو تو مالکیہ کے نزدیک بھی وہ تخصیص قرآن کے قابل ہیں۔ ان کے نزدیک آحاد اور مشہور میں صرف کثرت رواۃ کے لحاظ سے فرق پایا جاتا ہے اور اس سے صرف ترجیح کا کام لیا جاتا ہے

خبر واحد کی تعریف اور حدیث آحاد یا خبر خاصہ، جیسا کہ امام شافعی اور ان کے ہم عصر علماء اسے اس نام سے پکارتے ہیں اس خبر کو کہتے ہیں جس کے راوی ایک یا دو سے زیادہ ہوں لیکن وہ درجۂ شہرت تک نہ پہنچی ہو۔

آنحضرت کی طرف احادیث آحاد کی نسبت ظن راجح کے طور پر ہے نہ کہ علم یقینی کی بنا پر، یہی وجہ ہے کہ جمہور علمائے اسلام اگر اس کے راوی ثقہ اور عادل ہوں تو اسے قبول کر لیتے ہیں اور صرف اعمال میں اس سے احتجاج جائز قرار دیتے ہیں اعتقادیات میں اسے حجت نہیں سمجھتے اس لئے کہ اعتقادیات کی بنا دلائل یقینیہ پر ہوتی ہے۔ کیونکہ اعتقاد نام ہے اس علم کا جس میں دلائل کی بنا پر جزم حاصل ہو چکا ہو۔ اور یہ جزم دلیل ظنی سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ لیکن عمل کی بنیاد رجحان پر ہوتی ہے۔ اور اس میں اس احتمال کی نفی ضروری ہے جو کسی دلیل سے پیدا ہو، مطلق احتمال کی نفی ضروری نہیں ہے۔ اس میں یہی کافی ہوتا ہے کہ اس کے راوی عادل اور ثقہ ہوں جن کے صدق کا پہلو ان کے کذب کے پہلو پر غالب ہو تو اس کے مقتضیٰ پر عمل واجب ہوگا۔ اسی طریق سے لوگ اپنے قضایا کا فیصلہ کرتے ہیں اور اپنے معاملات اور اعمال سرانجام دیتے ہیں۔ اگر احکام و اعمال کی بنا قطعی دلائل پر رکھی جائے تو احکام کا تعطل لازم آتا ہے اور زندگی کے معاملات میں استقامت حاصل نہیں ہو سکتی اور نہ حق و ناحق کا تصفیہ ہو سکتا ہے

اخبار آحاد کے بارے میں امام احمد کا مسلک

احادیث آحاد کے بارے میں جمہور کی یہ رائے ہے کہ وہ اسے عمل میں حجت مانتے ہیں اور اعتقادیات میں اس کا اعتبار نہیں کرتے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امام احمد کا بھی یہی مسلک تھا وہ بھی اعتقادیات میں آحاد کو رد کر دیتے تھے اور عمل میں اسے قابل قبول سمجھتے تھے؟

جن لوگوں نے عقائد کے بارے میں امام احمد کی آراء کا تحقیقی مطالعہ کیا ہے اور سلف کے مسلک کو پہچانا ہے اور منہاج سنت کے متعلق ان کے رسائل و جوابات کا انہیں علم ہے۔ وہ بخوبی جانتے ہیں کہ امام احمد صرف اعمال میں نہیں بلکہ اعتقادیات میں بھی احادیث آحاد قبول کر لیتے تھے۔ اور ان کے مطابق مسلک اختیار کرتے تھے۔ مثلاً عذاب قبر پر ایمان لانا، منکر و نکیر، حوض و شفاعت پر یقین کرنا اور اس بات کا اعتقاد رکھنا کہ موحدین اپنے اعمال کی سزا بھگتنے کے بعد دوزخ سے نکال لئے جائیں گے۔ یہ سب باتیں احادیث آحاد ہی سے ثابت ہیں۔ اور امام احمد ان سب باتوں کا اعتقاد رکھتے تھے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فرط تورع کی وجہ سے وہ ہر اس عملی اور اعتقادی بات کو قبول کر لیتے تھے جو سنت سے ثابت ہو۔ چنانچہ مسدد بن مسرہد البصری کو وہ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ:

"میزان حق ہے۔ پل صراط حق ہے ...... حوض و شفاعت پر ایمان لانا حق ہے اور عرش و کرسی پر ایمان رکھنا حق ہے۔ ملک الموت اور اس بات پر ایمان لانا کہ وہ ارواح کو قبض کرتا اور پھر ارواح کو اجساد میں واپس کرتا ہے حق ہے۔ نفخ صور اور اس بات پر ایمان لانا کہ دجال اس امت میں خروج کرے گا اور عیسیٰ بن مریم اسے نازل ہو کر قتل کریں گے، حق ہے"[1]

---

[1] المناقب لابن الجوزی صـ ۱۶۹

حالانکہ ان باتوں میں سے اکثر اخبارِ احاد سے ثابت ہیں۔

آنحضرت اور صحابہ کرام کی محبت امام احمد کے رگ و پے میں سما چکی تھی۔ پس جو بات پسندیدہ سند کے ساتھ سنت سے ثابت ہو جاتی اسے قبول کر لیتے، اپنے نفس پر اسے مستولی کر لیتے تھے اور ان کے فکر و شعور میں سما جاتی تھی۔ یہاں تک کہ اسے اپنے معتقدات کا جزو بنا لیتے تھے اور ہر وہ چیز جو سنت سے ثابت ہوتی اس پر اسی طرح ایمان لے آتے جس طرح وہ قرآن کریم سے ثابت ہے اور احادیث کے اندر عمل و اعتقاد کا تفرقہ پیدا نہیں کرتے تھے۔ اور نہ اعمال جوارح اور اذعان قلب و عقل میں تفریق کرتے تھے۔

حدیث مرسل اور اس کے اقسام

حدیث کی چوتھی قسم جس سے احتجاج کیا جاتا ہے، حدیث مرسل ہے، حدیث مرسل کے بارے میں دو اصطلاحیں ہیں۔

۱۔ ایک اصطلاح محدثین کی ہے۔ ان کے نزدیک ہر اس حدیث کو مرسل کہا جاتا ہے۔ جس کی سند تابعی تک متصل ہو اور تابعی صحابی کا نام ترک کر کے آنحضرت سے روایت کرتا ہو جب تابعی سے پہلے سند میں انقطاع ہو تو اسے منقطع کہا جاتا ہے، نہ کہ مرسل۔

۲۔ ہر وہ حدیث جس کی سند آنحضرت تک متصل نہ ہو اسے منقطع کہا جاتا ہے۔ عام اس سے کہ وہ انقطاع صحابی پر ہو یا اس سے نیچے۔ یہ اصطلاح تابعی کی مرسل روایت کو بھی شامل ہے اور مرسل صحابی بھی اس کے تحت آ جاتی ہے۔ یعنی اگر صحابی کوئی ایسی حدیث آنحضرت سے روایت کرے جو اس نے آنحضرت سے سنی نہ ہو اسی طرح ہر دور کے ثقہ عادل راوی کی مرسل کو شامل ہو جاتی ہے۔

یہ دوسری اصطلاح فقہاء کی ہے جو ائمہ کے دور میں رائج ہوگئی اصول فقہ کی بعض کتابوں میں مندرج ہے۔ پہلی اصطلاح محدثین کی ہے۔

حدیث مرسل کا حکم

احکام شرعیہ میں حدیث مرسل کے ساتھ احتجاج کے بارے میں علماء کے اندر اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض محدثین اسے مسترد کرتے ہیں اور احادیث ضعیفہ میں شمار کرتے ہیں جن کے ساتھ اعمال میں احتجاج جائز نہیں ہے۔ علامہ نووی[1] نے تقریب میں لکھا ہے کہ جمہور محدثین اور بہت سے فقہا اور اصحاب اصول کی یہی رائے ہے۔ اس کے مسترد کرنے کا سبب مروی عنہ کی جہالت اور اس کا نام نہ لینا ہے۔ کیونکہ جب مسمی مجہول کی روایت مردود ہوتی ہے

---

[1] ابوزکریا یحیٰی بن شرف الدین النووی الشافعی المتوفی ۶۷۶ھ - مترجم

تو جس کا نام ہی ذکر نہ کیا جائے اس کی روایت بالاولیٰ مسترد کی جانی چاہیئے۔ [1]

لیکن یہ رائے فقہاء کے ہاں غیر معروف ہے۔ بلکہ مشہور یہ ہے کہ وہ روایت مذاہب اربعہ میں حجت ہے۔ بعض اسے مطلقاً قبول کرتے ہیں اور مسند کے مساوی درجہ دیتے ہیں اور بعض مسند سے کم درجہ دیتے ہیں۔ اور ایک دوسرا گروہ ہے جو اسے مسند سے کم درجہ پر رکھتا ہے۔ لیکن اسے چند شروط کے ساتھ قبول کرتا ہے۔ یہ مسلک امام شافعیؒ کا ہے۔

امام ابوحنیفہ حدیث مرسل کو قبول کر لیتے ہیں بشرطیکہ ترک راوی صحابی یا تابعی ہو یا یوں طور کسی تابعی صحابی کا ذکر ترک کر دے یا تابعی صحابی کا نام ذکر نہ کرے۔ اگر وہ ارسال تبع تابعین کے بعد ہو تو وہ غیر مقبول ہے جیسا کہ حنفیہ کی کتب اصول میں مذکور ہے۔ امام مالک مرسل روایت اور بلاغات کو قبول کرتے تھے اور رائے کی بنیاد پر ان کے مطابق فتوے دیتے تھے۔ باوجودیکہ وہ قبول روایت کے بارے میں بڑے متشدد تھے اور ایسے شخص کی مرسل کو قبول کرتے تھے۔ جو ان کے نزدیک ثقہ ہو لیکن کسی راوی کی ثقاہت ثابت کرنے کے لئے وہ بڑی چھان بین سے کام لیتے تھے۔ اگر اس میں تمام شروط موجود ہوتیں تو وہ اس کی طرف سے مطمئن ہو جاتے تھے اور اس کی مسند اور مرسل اور بلاغات کو قبول کر لیتے تھے۔ الغرض اختیار میں تشدد ان کے اطمینان اور قبول مرسل کا سبب تھا۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ کا مرسل روایت کو قبول کرنا تساہل فی الروایہ کی دلیل نہیں ہے کیونکہ وہ ہر شخص کو ارسال کی اجازت نہیں دیتے تھے اور نہ ہی ہر شخص کی مرسل روایت کو قبول کرتے تھے۔ بلکہ ان ثقہ راویوں سے مرسل روایت کو قبول کرتے تھے۔ جن کے متصف بالصدق ہونے کو وہ جانتے پہچانتے ہوں اور انہیں یہ بھی معلوم ہو کہ وہ ہمیشہ ثقہ راوی سے ارسال کرتے ہیں اور دلیل سے، کبھی اس ارسال کا سبب اس روایت کی شہرت یا کثرت رواۃ ہوتے تھے۔ چنانچہ بعض تابعین نے اس کی تصریح بھی کی ہے۔

حسن بصریؒ فرماتے ہیں :-

"میری عادت یہ ہے کہ کسی روایت کو چار صحابی روایت کرتے ہوں تو اسے مرسل کر دیتا ہوں" اور فرماتے :-

جب میں یہ کہتا ہوں کہ فلاں نے مجھ سے حدیث بیان کی تو میری مراد صرف اسی کی حدیث ہی ہوتی ہے۔ اور جب

---

[1] امام نووی اپنے اس قول پر یوں بھی استدلال کرتے ہیں کہ وہ راوی جو تابعی کو اپنے واسطہ سے آنحضرت کے ساتھ ملاتا ہے ہو سکتا ہے کہ وہ صحابی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ تابعی ہو اگر وہ تابعی ہے تو ہو سکتا ہے کہ ضعیف ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ثقہ ہو اور پھر وہ تابعی جو غیر مذکور ہے ممکن ہے کہ کسی صحابی سے روایت کرتا ہو اور یہ بھی امکان ہے کہ اس کا مروی عنہ تابعی ہو اور وہ تابعی بھی ضعیف اور ثقہ ہو سکتا ہے۔ ان احتمالات کے ہوتے ہوئے اس سے احتجاج نہیں ہو سکتا۔ ۱۲

میں یہ کہوں کہ رسول اللہ نے یہ فرمایا تو میں اسے کم از کم ستر یا اس سے زیادہ صحابہ سے سن چکا ہوتا ہوں۔"

انہوں نے یہ بھی روایت کی ہے کہ اعمش رح کہتے ہیں کہ میں نے ابراہیم رح سے کہا:۔

"جب تم میرے لئے عبداللہ سے روایت کیا کرو تو اسے بہ اسناد بیان کرو" تو ابراہیم نے کہا:۔

جب میں یہ کہوں کہ فلاں نے عبداللہ سے روایت کی تو اس نے مجھ سے روایت کی ہوتی ہے اور جب میں یہ کہوں کہ عبداللہ نے کہا تو کئی ایک راویوں نے مجھ سے وہ روایت کی ہوتی ہے۔"

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تابعین اور تبع تابعین کے مابین اُس وقت ارسال عام تھا جب رسول اللہ پر کذب بیانی کی کثرت نہیں ہوئی تھی مگر جب حدیث میں دروغ گوئی عام ہو گئی تو علما ر اسناد بیان کرنے پر مجبور ہو گئے۔ تاکہ راوی اور اس کے مسلک کی معرفت ہو سکے۔ چنانچہ تابعین سے ابن سیرین اس کے بارے میں فرماتے ہیں:۔

"جب تک فتنہ (یعنی جھوٹی حدیثوں کی اشاعت) واقع نہیں ہوا تھا ہم اسنادِ حدیث کی طرف توجہ نہیں دیتے تھے۔"

ان وجوہ کی بنا پر امام ابوحنیفہ اور امام مالک نے مرسل روایت کی قبولیت پر شروط عائد کر دی تھیں جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ متاخرین امام مالک رح اور امام ابوحنیفہ رح کی طرف منسوب آثار متصلہ کی کتابوں کی تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ ان ہر دو ائمہ کے نزدیک مرسل روایت خبر آحاد کے مرتبہ میں ہے۔ ان دونوں کے باہم تعارض کے وقت ان طرق سے ترجیح دی جائے گی جو ترجیح کے لئے متعین ہیں مگر محض نسبت کے لحاظ سے وہ ایک مرتبہ کی ہیں لیکن ان دونوں اماموں کے متبعین کے نظریات میں ہم اختلاف پاتے ہیں۔ یہ ان کا نظریہ اور رائے ہے جو ہم نے بیان کر دی۔

ائمہ میں سے یہ ان لوگوں کی رائے ہے جو مرسل روایت کو بلا شرط قبول کرتے ہیں اور اپنے مروی عنہ کے بارے میں صرف ضبط و عدالت کی شرط لگاتے ہیں۔

امام شافعی کا مسلک

امام شافعی مرسل روایت کو نہ تو مُسند کا مرتبہ دیتے ہیں اور نہ ہی قیود کے بغیر اسے قبول کرتے ہیں چنانچہ اس بارے میں ہم تھوڑی سی وضاحت کرتے ہیں۔ کیونکہ اسی سے امام احمد کے نظریہ کی وضاحت ہو جائے گی جنہوں نے امام شافعی کے اس نظریہ کو قبول کیا اور اس سے متاثر ہوئے۔

امام شافعی مرسل احادیث کو فی الجملہ قبول کرتے ہیں لیکن اس کی قبولیت کے لئے دو شرطیں لگاتے ہیں:۔

ایک شرط کا تعلق ارسال کرنے والے راوی کے ساتھ ہے اور دوسری شرط حدیث مرسل کے متعلق ہے۔ ارسال کرنے والے راوی کے بارے میں ان کی شرط یہ ہے کہ تابعی ہو اور تابعی بھی کبار تابعین سے ہو، جسے بہت سے صحابہ کرام کی صحبت کا شرف حاصل ہو جیسے سعید بن المسیب، الحسن البصری، لہٰذا وہ کسی ایسے تابعی کی روایت قبول نہیں کرتے جسے بہت سے صحابہ کرام سے ملاقات کا شرف حاصل نہ ہو۔ اور خبر مرسل کے قبول کرنے کے بارے ان کی شرط یہ ہے کہ اس روایت کا شاہد موجود ہو جو اس کی قبولیت کا تزکیہ کرنے والا ہو اور یہ شاہد چار امور میں سے ایک امر ہو سکتا ہے۔

۱ ـــــــ اس روایت کے معنی اور مفہوم کو بہت سے ثقہ حفاظ نے بیان کیا ہو جن کے متعلق ہر طرح سے اطمینان ہو اور انہوں نے وہ معنی مسند طریق سے بیان کیا ہو تو اس صورت میں وہ مسند روایت مرسل کی شاہد سمجھی جائے گی لیکن میرے نزدیک اس صورت میں مرسل روایت ہی حجت ہوئی۔ کیونکہ اس کا مفہوم مسند متصل کے ساتھ مروی ہے

۲ ـــــــ کوئی دوسری مرسل روایت اس کی شاہد ہو جو کسی دوسرے طریق سے مروی ہو تو ایسی صورت میں چونکہ وہ باہم متعاضد ہو جاتی ہیں اس لئے وہ روایت قابل قبول ہوگی لیکن یہ شہادت پہلی قسم کی شہادت سے کم درجہ کی ہوگی کیونکہ سند روایت کی تائید مرسل روایت کی تائید سے اقوی ہوتی ہے۔

۳ ـــــــ مرسل حدیث کی تائید اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی صحابی کے قول یا فتوی سے ہوتی ہو۔ چنانچہ صحابی کے قول یا فتوی کی موافقت اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہ کے ہاں اس روایت کی اصل موجود ہے۔ ورنہ وہ اس پر فتوی نہ دیتے لیکن اس شہادت کا مرتبہ دوسری قسم کی شہادت سے کم سمجھا جائے گا۔

۴ ـــــــ اس مرسل روایت کو اہل علم کی ایک جماعت نے قبول کیا ہو۔ اور اس کے مطابق فتوی دیتے رہے ہوں چنانچہ اگر اس روایت کو امام مالک یا ابو حنیفہ یا ابراہیم یا سفیان بن عیینہ یا سفیان ثوری میں سے کسی ایک بزرگ نے قبول کیا ہو تو یہ اس روایت کی قبولیت کے لئے شہادت تزکیہ ہوگی۔ لیکن یہ شہادت پہلی ہر سہ اقسام سے کم درجہ کی ہے۔

امام شافعی کے نزدیک مرسل روایت، قوت میں متصل سے کم ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر ان دونوں میں تعارض پیدا ہو جائے گا تو متصل کو ترجیح دی جائے گی۔ امام شافعی اس کا سبب یہ بیان کرتے ہیں کہ جو راوی ساقط ہے اس کے متعلق معلوم نہیں کہ کس قسم کا شخص ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ مقبول نہ ہو اور بعض منقطع روایات اس قسم کی ہوتی ہیں کہ اگر دوسری مرسل روایت اس کے موافق بھی آجائے تو ہو سکتا ہے کہ دونوں کا مخرج ایک ہو اور اس کا نام لینے پر وہ ناقابل قبول ثابت ہو۔

امام احمد کا نظریہ

یہ ہے امام احمد کے شیخ امام شافعی کا نظریہ جس کے امام احمد بعض حصوں سے موافقت کا اظہار کرتے ہیں اور بعض میں مخالفت کرتے ہیں چنانچہ امام احمد احادیث مرسلہ کو حجت مانتے ہیں لیکن انہیں فتاویٰ صحابہ سے مؤخر رکھتے ہیں۔ اور ضعیف حدیثوں کے زمرہ میں شمار کرتے ہیں اس اعتبار سے وہ اپنے استاذ کی موافقت بھی کرتے ہیں اور مخالفت بھی۔ مخالفت تو اس طرح کی کہ وہ صحابی کے فتویٰ سے انہیں مؤخر مانتے ہیں اور فتوے کو مقدم رکھتے ہیں کیونکہ امام احمد کے نزدیک فتاویٰ صحابہ سنت کے مرتبہ پر ہیں۔ جیسا کہ ہم اس کی وضاحت کریں گے۔ انشاءاللہ تعالیٰ

ضرورت کے وقت وہ انہیں احادیث ضعیفہ کی طرح قبول کر لیتے تھے۔ کیونکہ وہ قیاس اور رائے کے مقام میں ان احادیث کی بنیاد پر فتویٰ دینے کو ترجیح دیتے تھے کیونکہ وہ نہایت ناگزیر حالت میں قیاس پر اقدام کرتے تھے۔ اور جب ان کے سامنے مرسل حدیث موجود ہے تو قیاس کو ترک کرنے کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ کیونکہ یہ آنحضرت کی سنت ہے جو ان کی طرف منسوب ہے۔ اگرچہ اس کی سند منقطع اور غیر متصل ہے۔

یہاں ہم یہ بتا دینا ضروری خیال کرتے ہیں کہ امام احمد مرسل حدیث کو ضعیف حدیث سمجھ کر قبول کرتے تھے جو اصل میں قابل رد اور غیر مقبول ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ صحابی کے فتویٰ کو اس پر مقدم رکھتے تھے۔ حالانکہ صحیح حدیث کے مقابلہ میں ان کے نزدیک صحابی کا فتویٰ متاخر ہوتا ہے تو یہ تقدیم اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اسے ضعیف حدیث کا مرتبہ دیتے تھے اور وہ اس مسلک میں ان محدثین کے نقشِ قدم پر چلتے تھے جو مرسل کو ضعیف حدیث خیال کرتے تھے۔ اور اگر اس کے مطابق فتویٰ دیا بھی تو حالِ ضرورت میں، کیونکہ وہ امور دین میں اثر کے ہوتے ہوئے اپنے پاس سے فتویٰ دینا پسند نہیں کرتے تھے جب تک کہ صحابہ کرام میں سے کسی نے وہ فتویٰ نہ دیا ہو۔

اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام احمد مرسل روایت کے قبول کرنے میں اپنے شیخ امام شافعی سے بڑھ کر مسامحت سے کام نہیں لیتے تھے۔ بلکہ زیادہ تر اسے رد کر دیتے تھے۔ کیونکہ وہ اسے احادیث ضعیفہ کی فہرست میں شامل کرتے تھے۔ اور اگر اس کے مطابق فتویٰ دیا بھی تو ضعیف حدیث سمجھ کر اور وہ بھی ضرورۃً

یہاں پہنچ کر ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ مرسل اور منقطع روایات کے قبول و احتجاج کے سلسلہ میں ایک طرح کا تدرج زمانی پایا جاتا ہے۔ کوئی امام اگر زمانہ کے اعتبار سے مقدم ہے وہ مرسل حدیث کو بھی زیادہ قبول کرتا نظر آتا ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ امام مالک، امام اوزاعی، سفیان بن عیینہ اور ان کے دیگر معاصرین مرسل روایات کو قبول کر لیا کرتے تھے اور شرط

یہ لگاتے تھے کہ ان کی طرف نقل کرنے والا راوی ثقہ ہو۔ لیکن ان کے بعد امام شافعیؒ نے اس کی قبولیت کے سلسلہ میں کڑی شرطیں لگائیں۔ اور اس کے لئے قیود وضوابط وضع کئے اور شہادات مرکبہ کی شروط عائد کیں۔ پھر ان کے بعد امام احمدؒ نے احادیث مرسلہ کو احادیث ضعیفہ کی فہرست میں شامل کر دیا۔ اور حدیث ضعیف سمجھ کر اسے قبول کیا۔ ان کے شیخ امام شافعیؒ نے تو متصل حدیث کو اس پر ہر لحاظ سے مقدم رکھا تھا لیکن احمدؒ نے فتویٰ صحابی کو بھی اس پر مقدم سمجھا۔ پھر امام احمدؒ کے بعد دوسرے محدثین کا دور آیا تو انہوں نے مرسل احادیث کو بکثرت رد کیا۔ ان کی تضعیف کی اور اکثر نے تو انہیں سرے سے قابل قبول ہی نہیں سمجھا۔

اب سوال یہ ہے کہ اس تدرج زمانی کا سبب کیا تھا۔ اس کا جواب گذشتہ صفحات سے واضح ہے کہ زمانہ رسول اللہ سے جتنا قریب رہا وہ مجہول آدمی جن کا ذکر نہیں کیا جاتا انہیں ثقہ ماننے کا زیادہ احتمال تھا اور دوسری بات یہ ہے کہ جن راویوں نے ارسال کے ساتھ حدیث روایت کی وہ ثقہ تھے اور ان کے متعلق پورا اطمینان تھا کہ وہ انہی راویوں سے روایت کریں گے جو ان کی نظر میں ثقہ عادل اور ضابط ہوں گے۔ لیکن بعد میں جب فقہاء کے طبقات میں اضافہ ہو گیا جیسا کہ امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا زمانہ تھا تو لوگ قابل اطمینان نہ رہے لہٰذا ان کے متعلق اعتماد نہ رہا۔ کہ وہ ثقہ ہوں گے۔

یہاں ہم اس پر بھی تنبیہ کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام احمدؒ جن رواۃ سے بالمشافہ یا بذریعہ کتابت حدیث لیتے تھے۔ ان کے ضبط کے بارے میں وہ شروط نہیں لگاتے تھے۔ جو شرطیں کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ لگاتے تھے۔ اس لئے غیر مذکور لوگوں کے متعلق انہیں وہ اطمینان بھی حاصل نہیں ہو سکتا تھا، جو پہلے ائمہ کو حاصل تھا۔

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ روات کے بارے میں امام احمدؒ کے شرائط کیا تھے؟ اس سلسلہ میں وہ کس حد تک متشدد یا متساہل تھے۔ حدیث کی دراست میں ان کا طریق تنقید کیا تھا؟ کیا وہ اپنے پیش رو بزرگوں اور اپنے شیخ امام شافعیؒ کے نقش قدم پر چلتے تھے۔ یا ان سے کوئی الگ راستہ بنا لیا تھا؟ تو جاننا چاہیئے کہ:۔

امام احمدؒ نے اپنی المسند میں کذاب راویوں سے کوئی روایت نہیں کی۔ صرف انہی لوگوں سے روایت کی ہے جو ان کی نظر میں ثقہ اور عادل تھے اور صدق وتقویٰ کے لحاظ معروف۔ متن حدیث پر نقد کی وجہ سے وہ کوئی روایت رد نہیں کرتے تھے بجز اس کے کہ کوئی دوسری روایت اس کے خلاف ہو اور نہ حدیث کی قبولیت کے لئے یہ شرائط عائد کرتے تھے کہ اسے کتاب اللہ پر پیش کیا جائے۔ بلکہ وہ سنت کو کتاب الٰہی کا شارح مانتے تھے اور کتاب اللہ کی وضاحت کے لئے اسے ضروری خیال

کرتے تھے۔ چنانچہ وہ مسدد بن مسرھد البصری کو اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں :۔

"ہمارے نزدیک سنت رسول اللہ کے آثار کا نام ہے۔ اور سنت قرآن کی تفسیر کرتی ہے۔ سنت قرآن کے دلائل سے ہے، نہ سنت میں کسی قسم کے قیاس اور ضرب الامثال کی گنجائش ہے اور نہ عقول و اہواء سے اس کا ادراک ہو سکتا ہے۔ وہ تو صرف اتباع اور ترکِ اہوا کا نام ہے۔"

الغرض وہ قبول سنت کے لئے نہ قواعد کی موافقت کی شرط لگاتے تھے۔ اور نہ ان کے بموجب جانچنے کی۔ بلکہ سب کی سب احادیث قبول کر لیتے تھے۔ وہ کسی سنت کو رد نہیں کرتے تھے : بجز اس کے کہ کوئی قوی سند رکھنے والی حدیث اس کے معارض ہو جو کثرتِ طرق سے مروی ہو اور زیادہ مشہور ہو، چنانچہ وہ ایک سنت کو دوسری زیادہ قوی سنت کے معارض ہونے کی صورت میں رد کرتے تھے۔ تاکہ دائرہ سنت سے باہر نہ نکلیں۔ اگر بعض روایات کو رد بھی کرتے تو سنت کی حدود کے اندر رہ کر

امام احمد ان اصحاب تقویٰ کی روایت قبول کرتے تھے جو معروف بالکذب نہ تھے۔ گو ان کے ضبط میں قدرے نقص ہی ہوتا وہ ایسے لوگوں سے روایت حاصل کر لیتے اور انہیں قبول کرتے تھے۔ دوسری روایات سے ان کا موازنہ کرتے۔ اگر کوئی زیادہ قوی روایت ان کے معارض مل جاتی تو اسے رد کر دیتے تھے۔ الغرض امام احمد ایک حدیث کی سند قوی ہونے کی وجہ سے دوسری کو رد کرتے تھے۔ بلا وجہ اسے رد کرنا جائز نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں :۔

کبھی روایت میں کثرت غلط کی وجہ سے بعض راویوں کو محدثین ضعیف قرار دے دیتے تھے۔ اگرچہ اکثر طور پر اس کی روایت صحیح ہوتی تھی۔ اس قسم کے راویوں سے صرف اعتبار و اعتضاد کے لئے روایت کرتے تھے کیونکہ تعدد طرق اور ان کی کثرت سے کبھی حدیث میں قوت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ مفید للعلم ہو جاتی ہے۔ مثلاً عبداللہ بن لہیعہ کا شمار اکابر علماء میں ہوتا تھا۔ یہ مصر میں منصب قضا پر فائز تھے۔ کثیر الحدیث تھے لیکن جب ان کی کتابیں کسی حادثہ سے جل گئیں تو وہ محض اپنے حفظ پر اعتماد کرکے احادیث بیان کرنے لگے جس کی وجہ سے ان کی روایت میں کثرت سے غلطیاں ہوئیں اگرچہ ان کی حدیث پر صحت غالب تھی۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں۔ کبھی میں کسی راوی کی حدیث محض "اعتبار" کے لئے لکھ لیتا ہوں۔ جیسے ابن لہیعہ

چنانچہ ابن تیمیہ کہتے ہیں :۔

"احمد بن حنبل کا یہ طریقہ تھا کہ وہ کسی ایسے راوی سے حدیث بیان نہیں کرتے تھے جو عمداً جھوٹ بولنے کا عادی ہوتا۔ لیکن جس شخص سے محض غلطیاں سرزد ہوتی ہوں اس کی روایت اعتبار و اعتضاد کے لئے قبول کر لیتے تھے۔"

اس بیان سے معلوم ہوا کہ امام احمد صرف ان لوگوں سے روایت نہیں کرتے تھے جو عمداً کذب بیانی کے عادی ہوتے. لیکن اصحاب تقویٰ اگر کامل ضبط نہ بھی رکھتے تو ان کی روایت کو قبول کر لیتے تھے. لیکن اگر ان کی حدیث زیادہ ثقہ راوی کے معارض نظر آتی تو اسے رد کر دیتے اور دوسری روایت کو قبول کر لیتے تھے۔

اس موقع پر سابق نصوص کے پیش نظر اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ امام احمد غیر ضابط راویوں کی حدیث لے لیتے تھے. لیکن اس کے متعلق پوری طرح تفحص کرتے تھے اور دوسرے آثار کے ذریعہ ان پر تنقید کرتے تھے. تاکہ شک وشبہ زائل ہو جائے. کیونکہ راوی خواہ کتنا بھی پرہیزگار کیوں نہ ہو لیکن ضعف ضبط کی وجہ سے ان کے متعلق شک وشبہ کا احتمال زائل نہیں ہو سکتا۔

گذشتہ صفحات میں ہم نے سند کے اتصال وانقطاع اور تواتر واشتہار کے لحاظ سے گفتگو کی ہے اور بتایا ہے کہ امام احمد کس قسم کی حدیثوں کو قبول کرتے تھے اور احتجاج واستدلال کے لحاظ سے وہ احادیث کس پایہ کی ہوتی تھیں۔

اب ہم محدثین کے ہاں جو احادیث کے مراتب تھے ان کے متعلق گفتگو کریں گے۔ اور بتائیں گے کہ اخبار آحاد میں وہ کس قسم کی ترتیب کو ملحوظ رکھتے تھے اور کن روایات کو قبول کرتے تھے ہم یہاں اسماء حدیث سے بحث نہیں کریں گے. بلکہ محدثین کے ہاں احادیث کے مراتب ثلاثہ سے بحث کریں گے۔ یعنی حدیث صحیح، حسن اور ضعیف، اور بتائیں گے کہ امام احمد جب حدیث صحیح یا حسن نہیں پاتے تھے تو احادیث ضعیفہ کی بنیاد پر کس طرح فتویٰ دیا کرتے تھے۔

حدیث صحیح

محدثین کے نزدیک "حدیث صحیح" وہ ہے جس کی سند متصل ہو اور اسے عادل ضابط راوی اپنے جیسے صاحب عدل وضبط سے روایت کرے اور وہ شذوذ وعلت سے خالی ہو۔ اتصال کی شرط سے منقطع روایت خارج ہو جاتی ہے اور جن کے نزدیک حدیث مرسل حجت نہیں ہے۔ ان کے نزدیک مرسل بھی اس سے خارج ہو جاتی ہے کیونکہ اس کی سند بھی آنحضرت سے متصل نہیں ہوتی۔ اور عدالت کی شرط سے غیر عادل اور مجروح راویوں کی حدیث صحیح حدیث کے دائرہ سے خارج ہو جاتی ہے اور ضابط کی شرط سے غیر ضابط اور صاحب غفلت کی روایت نکل جاتی ہے. شذوذ سے مراد یہ ہے کہ کوئی ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ کی روایت کے خلاف بیان کرے اور علت یہ ہے کہ حدیث میں ایسے اسباب خفیہ ہوں جو اسے مجروح قرار دیتے ہوں۔ اس حدیث پر بحث کرنے سے ثابت ہوتا ہو کہ اس میں صاحب غفلت راوی موجود ہے یا وہ روایت کسی ایسے عام قاعدہ کے خلاف ہے جو احکام شریعت میں استقراء سے ثابت ہے اور سنت میں اس کے خلاف کافی مواد پایا جاتا ہے۔

حدیث حسن

حدیث حسن " وہ حدیث متصل ہے جس کا راوی کامل ثقہ نہ ہو یا راوی تو ثقہ ہوں لیکن سند میں ارسال و انقطاع پایا جائے۔ ان دونوں صورتوں میں تعدد طرق سے روایت ہونا ضروری ہے اور حدیث حسن میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ شذوذ و علت سے خالی ہو۔ یہ حدیث تعدد طرق کی وجہ سے قابل حجت ہے۔ کیونکہ ان طرق کے مجموعے رواۃ کے متعلق حسن ظن پیدا ہو جاتا ہے۔

حدیث حسن حدیث صحیح سے کم مرتبہ ہے۔ لہٰذا التعارض کی صورت میں حدیث حسن پر مقدم ہو گی۔

امام ابن تیمیہ حسن کی تعریف میں لکھتے ہیں :۔

حدیث حسن وہ ہے جو متعدد طرق سے مروی ہو اور ان میں کوئی راوی متہم بالکذب اور شاذ نہ ہو اور یہ صحیح سے کم درجہ کی ہے جس کے رواۃ عدالت و ضبط کے اعتبار سے معروف و مشہور ہوتے ہیں۔

حدیث ضعیف

علامہ نووی ضعیف حدیث کی یوں تعریف کرتے ہیں :۔

وہ حدیث جس میں صحیح اور حسن کی شروط نہ پائی جائیں بایں طور پر کہ اس کے راوی غیر عادل ہوں، مستور الحال نہ ہوں بلکہ کذب بیانی میں معروف ہوں یا مستور ہوں لیکن متعدد طُرق سے وہ حدیث مروی نہ ہو یا اس میں شذوذ اور علت خفی پائی جائے یہ اسباب ہیں جو کسی حدیث میں موجب ضعف بنتے ہیں۔ جیسا کہ ان کے برعکس دوسرے اسباب صحت و حسن کا موجب بنتے ہیں۔

احادیث ضعیفہ بلحاظ مراتب کے مختلف ہیں۔ قبولیت کے لحاظ سے سب سے ابعد موضوع روایت ہوتی ہے۔ یعنی وہ جس کے کاذب ہونے کی دلیل موجود ہو۔ چنانچہ علامہ سخاوی لکھتے ہیں :۔

محدثین نے جس طرح اصح الاسانید کے متعلق بحث کی ہے اسی طرح اوھی الاسانید پر بھی گفتگو کی ہے۔ جس سے کہ بعض اسانید کو بعض پر مقدم کرنے میں مدد ملتی ہے اور قابل اعتبار روایات متمیز ہو جاتی ہیں۔ بعض ضعیف روایات وہ بھی ہوتی ہیں جو بحث و تحقیق کے بعد درجۂ حسن میں آ جاتی ہیں۔ اور اس کا سبب کثرت طرق ہوتے ہیں۔ چنانچہ تدریب الراوی میں علامہ سیوطی لکھتے ہیں :۔

ضعیف حدیث کے راویوں میں اگر کذب و فسق کا عیب پایا جائے تو خواہ وہ اس قسم کے کتنے ہی طرق سے مروی کیوں نہ ہو۔ اس کا جبر نہیں ہو سکتا ہاں مجموعی طرق کے اعتبار سے وہ درجۂ انکار سے خارج ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ ضعف راوی کے مستور الحال

یا سوء الحفظ کی وجہ سے ہو تو کثرت طرق سے اس کا جبر ہو جاتا ہے۔ اور وہ روایت درجہ حسن میں شمار ہونے لگتی ہے۔ اسی طرح علامہ نووی لکھتے ہیں:۔

حدیث ضعیف کبھی کثرت طرق کی وجہ سے درجۂ ضعف سے درجۂ حسن تک پہنچ جاتی ہے۔ اور مقبول ہو جاتی ہے۔

ان تصریحات سے ثابت ہوا کہ کبھی حدیث ضعیف حسن بن جاتی ہے اور قابل عمل ہو جاتی ہے۔ مگر اس پر عمل صرف حدیث ضعیف پر عمل نہیں ہوتا بلکہ تعدد طرق کی وجہ سے عمل کیا جاتا ہے جن کی وجہ سے ان کے متعلق اعتماد پیدا ہو جاتا ہے۔

حدیث کے یہ اقسام ثلاثہ امام احمد کے زمانہ میں معروف نہ تھے۔ بلکہ یہ تقسیم بعد کی ہے۔ امام احمد کے نزدیک تو احادیث کی صرف دو قسمیں ہیں۔ اول صحیح یعنی جس میں صحت کی تمام شرطیں پائی جاتی ہیں۔ دوم ضعیف جس میں صحیح کی شرطیں نہ ہوں۔ لہذا ان کے نزدیک حسن بھی ضعیف میں داخل ہے اور وہ اس ضعیف حدیث کے بمنزلہ ہے جو تعدد طرق سے مروی ہو چنانچہ حافظ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:۔

امام ترمذی کے نزدیک حدیث کے سہ گانہ اقسام

پہلے پہل امام ترمذی نے حدیث کے تین درجے قرار دیئے (۱) صحیح (۲) حسن اور (۳) ضعیف۔ چنانچہ امام ترمذی ہر اس حدیث کو حسن کہتے ہیں جو متعدد طرق سے مروی ہو اور اس کے رواۃ میں کوئی بھی متہم بالکذب اور شاذ نہ ہو۔ یہ صحیح حدیث سے کم مرتبہ ہوتی ہے جس کے ناقلین عدل وضبط کے ساتھ معروف ہوتے ہیں۔ امام ترمذی لکھتے ہیں۔ وہ ضعیف روایت جس کا ناقل متہم بالکذب یا ردی الحفظ ہو۔ اسے جب مجہول شخص روایت کرے گا تو ہو سکتا ہے کہ وہ کاذب یا سیئ الحفظ ہو۔ اگر کسی دوسرے راوی سے اس کی موافقت حاصل ہو جائے تو ثابت ہو جاتا ہے کہ اس نے عمداً کذب بیانی نہیں کی اور دو شخصوں کا کسی طول طویل کلام پر متفق ہونا کبھی ممتنع ہوتا ہے اور کبھی بعید۔ اگر دونوں کا اتفاق ممکن ہو تو وہ درجہ صحیح سے نیچے درجہ کی روایت سمجھی جاتی ہے۔

امام ترمذی سے قبل کے علماء کے ہاں حدیث کی یہ سہ گانہ تقسیم معروف نہ تھی وہ حدیث کی دو گانہ تقسیم کرتے تھے یعنی صحیح اور ضعیف۔ البتہ ضعیف ان کے نزدیک دو قسم پر تھی۔ اولیٰ ضعف جو مانع عمل نہ ہو یہ امام ترمذی کی اصطلاح کے اعتبار سے حسن سے ملتی جلتی ہے۔ ثانیہ ضعف جو موجب ترک ہو۔ ایسی حدیث واہی (یعنی ناقابل التفات) ہوتی ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام احمد کے زمانہ میں صرف دو ہی قسم کی احادیث تھیں۔ صحیح اور ضعیف۔ اور یہ کہ اگر ضعیف حدیث کے راوی متہم بالکذب نہ ہوتے اور متعدد طرق سے مروی ہوتی تو اسے قابل عمل سمجھا جاتا تھا۔ یہی حدیث حسن یا بمنزلہ حسن کے تھی۔ اگر اس میں یہ شرط نہ پائی جاتی تو نا ہی یا موضوع خیال کی جاتی۔

ہم نے ان اقسام کے بیان اور ان کی وضاحت کے سلسلہ میں اس لئے طوالتِ کلام سے کام لیا ہے تاکہ معلوم ہو کہ امام احمد کس قسم کی ضعیف حدیث پر عمل کیا کرتے تھے اور وہ اسے فتاویٰ صحابہ کے بعد کا مرتبہ دیتے تھے۔ اور علماء کے ہاں یہ بات ثابت ہے کہ مسند میں ضعیف حدیثیں بھی ہیں اور ضعیف راوی اگر متہم بالکذب نہ ہوتا تو امام احمد اس کی روایت کو قبول کر لیا کرتے تھے چنانچہ امام احمد ابن لہیعہ جیسے رواۃ سے بھی روایت کرتے تھے۔ جو عدل وضبط میں معروف نہیں تھے اور جن سے روایت ونقل میں اکثر غلطیاں سرزد ہوتی تھیں اگرچہ وہ صاحب تقویٰ وصلاحیت تھے اور عمداً کذب بیانی نہیں کرتے تھے۔

مذاہب ثلاثہ

قبل اس کے کہ امام احمد کے مسلک کی وضاحت کریں اور اس اساس کو بیان کریں جس کی بنا پر امام احمد ضعیف حدیث کو قبول کر لیتے تھے۔ ہم یہ بتا دینا ضروری خیال کرتے ہیں کہ ضعیف حدیث پر عمل کے بارے میں علماء کے تین گروہ ہیں۔

پہلا مسلک یہ ہے کہ ضعیف حدیث پر مطلق عمل نہیں کیا جائے گا نہ احکام شرعیہ میں اور نہ مواعظ میں، کبار حفاظ اور محدثین جیسے بخاری اور مسلم ـــ کا یہی مسلک ہے۔ امام مسلم نے ان لوگوں پر طعن وتشنیع کی ہے جو ضعیف حدیث کو قبول کرتے ہیں۔ چنانچہ اپنی صحیح کے مقدمہ کے افتتاح میں لکھتے ہیں:-

"ہر وہ شخص جو صحیح وسقیم حدیث کے مابین فرق کو پہچانتا ہے اس پر واجب ہے کہ اس حدیث کو روایت کرے جس کی صحت کا اسے یقین ہو اور اس کے ناقلین کے مستند ہونے کا اسے علم ہو جو لوگ دین میں متہم اور معاندین اہل بدعت سے ہوں ان سے روایت نہ کرے۔ اس کی دلیل جو ہمارے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے، قرآن کریم کی آیت ہے"

جیسے فرمایا:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

مومنو! اگر کوئی بدکردار تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو خوب تحقیق کر لیا کرو (مبادا) کہ کسی قوم کو نادانی سے نقصان پہنچا دو۔ پھر تم کو اپنے کئے پر نادم ہونا پڑے (۴۹-۶)

نیز فرمایا:۔

مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ جن کو تم گواہ پسند کرو (۲ — ۲۸۲)

اور دوسرے مقام پر فرمایا:۔

وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ اور اپنے میں سے دو منصف مردوں کو گواہ کرو (۶۵-۲)

ان آیات سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ فاسق کی خبر ساقط اور غیر مقبول ہے۔ اور غیر عادل کی شہادت مردود ہے۔ خبر و شہادت میں اگرچہ بعض وجوہ کے لحاظ سے تفریق پائی جاتی ہے۔ لیکن اصل معنی کے لحاظ سے دونوں ایک ہی ہیں۔

قصہ گو اور صوفی لوگوں کی احادیث جو ترغیب و ترہیب کے سلسلہ میں بیان کرتے ہیں انکو بیان کرنے پر تحذیر وارد ہوگی ہے عاصم فرماتے ہیں قصہ گو واعظوں کی مجالس میں مت بیٹھا کرو اور یحییٰ بن سعید القطان فرماتے ہیں:۔ کہ صالحین (یعنی صوفی قسم کے لوگ) حدیث میں سب سے زیادہ جھوٹے ہیں اور انہی سے ایک روایت میں ہے کہ اہل خیر سے حدیث میں کوئی زیادہ جھوٹا شخص نہیں ہے یعنی ان لوگوں سے جھوٹ خواہ مخواہ صادر ہوجاتا ہے۔ گو عمداً جھوٹ نہیں بولتے۔

اس مسلک کی دلیل یہ ہے کہ دین کے بارے میں جو کچھ کہا جائے وہ یا تو کتاب (قرآن) سے ماخوذ ہونا چاہیے اور یا سنت صحیحہ سے۔ اور ضعیف حدیثوں کا شمار سنت صحیحہ میں نہیں ہے۔ اور ان سے کوئی بات اخذ زیادتی فی الدین کے مترادف ہے۔ بلکہ آیت:۔

وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ اور اے بندے! جس چیز کا تمہیں علم نہیں اسکے پیچھے نہ پڑ (۱۷-۳۶)

کے بھی منافی ہے۔ اور ان پر عمل کرنا گویا فساق اور ان لوگوں کے اقوال پر عمل کرنا ہے جو امور دین میں روایت سے بے بہرہ ہیں۔ اور یہ کسی طرح بھی جائز نہیں ہے۔ اور بہتر ہے کہ جس معاملہ میں نص نہ ملے اس میں اپنی رائے سے فتویٰ دے۔ اگر وہ فتویٰ غلط ہوگا تو اس غلطی کا اسی کی طرف منسوب ہونا اس بات سے کہیں بہتر ہے کہ پیغمبر کی طرف غلط بات منسوب کی جائے۔ یہی وجہ تھی کہ محدثین نے کبھی بھی حدیث ضعیف سے تمسک نہیں کیا۔ بجز اس کے کہ وہ کثرت طرق کے ساتھ مروی ہو اور مرتبہ حسن تک پہنچ چکی ہو۔

۲— دوسرا مسلک یہ ہے کہ فضائل و مناقب کے سلسلہ میں ضعیف حدیثیں قبول کرلی جائیں۔ اور یہ قول علماء فقہ و اثر کے ایک گروہ کی طرف منسوب ہے۔ چنانچہ امام عبدالعزیز فرماتے ہیں:۔

احادیثِ فضائل کے قبول کرنے کے لئے صحیح حدیث کے شروط کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔"

امام حاکم لکھتے ہیں[1]:

میں نے ابوزکریا العنبری سے سنا وہ فرماتے تھے۔ کوئی حدیث اگر حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہ کرتی ہو نہ کسی حکم کو واجب کرتی ہو صرف ترغیب و ترہیب سے تعلق رکھتی ہو تو اس کی قبولیت کے بارے میں اغماض سے کام لیا جائے گا اور اس کے رواۃ کے متعلق تساہل برتا جائے گا۔

عبدالرحمٰن بن المہدی سے بیہقیؒ نے روایت کیا ہے کہ جب ہم حلال و حرام اور احکام کے بارے میں کوئی روایت کرتے ہیں تو اس کی اسانید اور نقد رجال میں تشدد سے کام لیتے ہیں اور جب فضائل و عقاب کے بارے میں کوئی حدیث روایت کرتے ہیں تو اس کی اسانید میں سہل انگاری سے کام لیتے، اور ان احادیث کے متعلق تسامح برتتے ہیں۔ اسی قسم کی ایک روایت امام احمد بن حنبل سے بھی مروی ہے۔ جیسا کہ المیمونی ان سے روایت کرتے ہیں کہ احادیث زہد کے بارے میں تساہل سے کام لینا چاہیے اور احکام کی روایات میں پوری شدت سے، انہی سے مروی ہے کہ انہوں نے سیرۃ ابن اسحاق کے متعلق فرمایا:۔

ابن اسحاق احادیث لکھا کرتا تھا (یعنی مغازی وغیرہا میں) لیکن جب حلال و حرام کا معاملہ ہو تو ہاتھ کی چاروں انگلیاں بند کر کے فرمانے لگے ایسے لوگوں سے روایت کرو یعنی جو قوی اور معتمد علیہ ہوں۔

یہ کلام بالقلم دو باتوں پر دلالت کرتا ہے۔

ا ——— اکابرین علماء ترغیب و ترہیب میں ضعیف روائتیں بھی قبول کر لیا کرتے تھے۔ اس سے مراد اگر یہ ہے کہ ان احادیث کے مضامین قبول کر لئے جائیں تو بلاشبہ صحیح ہے۔ لیکن یہ بے فائدہ چیز ہے۔ کیونکہ وہ فضائل مقررہ کے بارے میں ہیں جو اسلام کے احکام عمومی سے ثابت ہیں۔ لہٰذا ان احادیث کا قبول کرنا کچھ مفید نہیں ہے۔ کیونکہ یہ باتیں تو ان احادیث کے بغیر بھی ثابت ہیں۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ آنحضرت کی طرف اس حکم کی نسبت صحیح ہے تو جب آنحضرت سے صحت کے ساتھ وہ قول ثابت نہیں ہے تو اس کی نسبت کیسے صحیح ہو سکتی ہے۔ ان کے کلام کی یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ وہ بجز تحلیل و تحریم کے تحری نسبت میں تشدد سے کام نہیں لیتے تھے۔ جہاں کہ تکلیف پر امر و نہی یا اباحت کا ثمرہ ثابت ہوتا ہے اور یہ محض نسبت سے زیادہ خطرناک ہے۔

---

[1] ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ بن حمدویہ المعروف بالحاکم صاحب المستدرک المتوفی ۴۰۵ھ مترجم

۲ ــــــــ دوسری بات یہ ثابت ہوتی ہے کہ امام احمد اُن روایات میں تساہل سے کام لیتے تھے جو کسی چیز کی حلت و حرمت سے تعلق نہ رکھتی ہوں، لیکن اگر کسی روایت کا تعلق حلت و حرمت سے ہوتا تو اس میں تشدد سے کام لیتے تھے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ امام احمد فضائل و مغازی اور ترغیب و ترہیب میں تو ضعیف حدیثیں قبول کر لیتے تھے۔ لیکن جہاں تک تحلیل و تحریم کا تعلق ہے اس کے بارے میں ثقہ، مقبول کی روایت کے سوا کسی سے قبول نہ کرتے جس کی روایت کسی طرح رد نہ کی جا سکتی ہو۔ لیکن امام احمد سے یہ بھی ثابت ہے کہ جب انہیں کوئی قابل اعتماد روایت نہ ملتی تو ضعیف حدیث کو قبول کر لیتے تاکہ امور دینی میں اپنی رائے سے فتویٰ نہ دیں۔

۳ ــــــــ تیسری رائے یہ ہے کہ اگر اس مسئلہ میں کوئی صحیح یا حسن روایت میسر نہ ہو تو ضعیف روایت ہی قبول کر لی جائے۔ یہ قول امام ابوداؤد اور امام احمد کی طرف منسوب ہے لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ اُس مسئلہ میں فتویٰ صحابی موجود نہ ہو۔ کیونکہ صحابی کا فتویٰ بہرحال ضعیف حدیث پر مقدم ہے۔ اس کی ہم عنقریب وضاحت کریں گے۔

ابن حجر کی رائے

حافظ ابن حجرؒ نے ضعیف حدیث کے ساتھ احتجاج کرنے کی تین شرطیں بیان کی ہیں:-

(۱) وہ حدیث زیادہ ضعیف نہ ہو کہ اسے متہم بالکذب یا فحش غلطیوں کا ارتکاب کرنے والا راوی بیان کرتا ہو۔ بعض علماء کے نزدیک یہ شرط متفق علیہ ہے۔

۲۔ وہ کسی معمول بہ اصل کے تحت مندرج ہو کہ اس پر عمل کرنا اسلام کے مشہور قواعد کے خلاف نہ ہو

۳۔ عمل کرتے وقت اس کے ثبوت کا عقیدہ نہ رکھا جائے بلکہ احتیاط سمجھ کر عمل کرے۔ یعنی یہ سمجھ کر قبول نہ کرے کہ وہ حدیث صحیح النسبت ہے بلکہ اس بنا پر کہ ممکن ہے نفس الامر میں اس کی نسبت صحیح ہو اور وہ اسے چھوڑ کر دین کے معاملہ میں اپنی طرف سے زیادتی نہ کر بیٹھے۔

ضعیف حدیث پر عمل کے بارے میں یہ تین اقوال ہیں اور امام احمد ان لوگوں کے ساتھ ہیں جو ضعیف حدیث کو قابل عمل سمجھتے ہیں اور اسے رائے پر ترجیح دیتے ہیں چنانچہ ہم نے بنا بر بحث میں حافظ ابن القیم سے امام احمد کے جو اصول نقل کئے ہیں۔ ان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ لیکن امام احمد ضعیف حدیث کو صحیح کا مرتبہ نہیں دیتے۔ بلکہ فتوے صحابی سے بھی اسے مؤخر رکھتے ہیں۔

چنانچہ اپنے صاحبزادے عبداللہ کی روایت میں تصریح کرتے ہیں کہ:-

جو شخص رائے پر عمل کرنے کو اپنا وتیرہ بنالیتا ہے ۔ اس کے دل میں کھوٹ پایا جاتا ہے اور مجھے ضعیف حدیث رائے سے زیادہ محبوب ہے ۔ امام عبد اللہ فرماتے ہیں کہ :-

"میں نے ان سے (یعنی اپنے والد سے) ایسے شخص کے متعلق پوچھا جو کسی شہر میں رہتا ہو جہاں ایک محدث ہو جو صحیح حدیث کو سقیم سے پرکھنے کی استعداد نہ رکھتا ہو اور ایک صاحب الرائے (یعنی فقیہہ) ہو تو کس سے مسئلہ دریافت کرے ؟ امام احمد فرمانے لگے راسے محدث سے مسئلہ دریافت کرنا چاہیئے ۔ نہ کہ صاحب الرائے سے ۔

ابن الجوزی بیان کرتے ہیں کہ امام احمد ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے تھے ۔ چنانچہ امام احمد نے اپنے صاحبزادے عبد اللہ سے فرمایا :-

"بیٹا اگر کسی معاملہ میں صحیح حدیث نہ ملے تو میں ضعیف حدیث کی مخالفت نہیں کروں گا ۔"

ہم ثابت کر چکے ہیں کہ مسند احمد میں ضعیف حدیثیں بھی موجود ہیں کیونکہ وہ مسند کو اپنے زمانہ کی مرویات کا جامع بنانا چاہتے تھے انہیں جو حدیث ملتی اسے جمع کر دیتے اور صرف اسی حدیث کو رد کرتے تھے جس کے متعلق یہ یقین ہو جاتا کہ یہ دوسری اقوی روایات کے خلاف ہے ۔ جیسا کہ ان کے صاحبزادے عبد اللہ نے بیان کیا ہے ۔"

خود المسند میں اس قسم کے شواہد موجود ہیں ۔ المسند کا کوئی جزء اور کسی صحابی کی مسند کو کھول کر دیکھو اس میں ضعیف روایتیں ملیں گی ۔ قطع نظر ان منقطع روایات سے جو ثقہ سے مروی ہیں جیسے مراسیل سعید بن المسیب وغیرہ ، صرف ان روایات پر نظر ڈالو جن میں بعض ضعیف رواۃ پائے جاتے ہیں ۔ عام اس سے کہ وہ متصل ہیں یا منقطع ۔ مسند عمر ؓ ہمارے سامنے موجود ہے ۔ اس میں اور دوسری سانید میں ہم اس قسم کی روایات پاتے ہیں ۔ اور یہ کچھ تعجب کی بات نہیں ہے ۔ اس سے ہم تین مثالیں بیان کرتے ہیں ۔

ا ۔۔۔۔ امام احمد ابو الیمان الحکم بن نافع سے روایت کرتے ہیں ۔ اس نے کہا کہ ہمیں ابو بکر بن عبد اللہ نے راشد بن سعد سے روایت بیان کی ۔ اس نے حمزہ بن کلال سے ، اس نے کہا :-

کہ حضرت عمر ؓ نے پہلے سفر کے بعد دوسری دفعہ شام کا سفر کیا ۔ جب قریب پہنچے تو انہیں معلوم ہوا کہ شہر میں طاعون (وبا) پھیل چکی ہے ۔ ان کے ساتھی کہنے لگے حضرت یہیں سے واپس ہو جانا چاہیئے ۔ کیونکہ اگر آپ وہاں چلے گئے تو پھر واپس ہونا جائز نہیں ہے ۔ چنانچہ حضرت عمر واپس مدینہ چلے آئے ۔ آپ نے راستہ میں رات گزاری اور میں ان کے سب سے زیادہ قریب تھا ۔

فرمانے لگے۔ انہوں نے مجھے شام سے واپس لوٹا لیا ہے۔ کیونکہ وہاں طاعون پھیلی ہوئی ہے۔ اس طرح لوٹنے سے میری موت ٹل نہیں سکتی اور نہ وہاں جانے سے وقت سے پہلے موت آسکتی ہے۔ میں مدینہ پہنچا تو وہاں کی ضروریات سے فارغ ہو کر ضرور ایک دفعہ شام پہنچوں گا۔ پھر حمص آؤں گا۔ میں نے آنحضرت سے سنا۔ فرماتے تھے اللہ تعالیٰ شام سے ستر ہزار آدمی قیامت کے دن زندہ کرکے اٹھائے گا۔ جن پر حساب عذاب نہیں ہوگا۔ وہ زیتون اور برث احمر کے درمیان سے اٹھیں گے[1]

اہل فن جانتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس میں ابوبکر بن عبداللہ بن ابی مریم ضعیف ہیں[2]

(ب) حدیث ابوداؤد والطیالسی کی ہے وہ کہتے ہیں:۔

ہم سے ابوعوانہ نے حدیث بیان کی' یہ داؤد الاودی سے روایت کرتے ہیں داؤد عبدالرحمٰن المسلی سے' یہ اشعث بن قیس سے' اشعث کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں حضرت عمرؓ کے پاس مہمان کی حیثیت سے ٹھہرا۔ کسی بات پر انہوں نے اپنی عورت کو پیٹا اور فرمانے لگے۔ اشعث تین باتیں یاد رکھو جو میں نے رسول اللہ سے یاد کی تھیں۔

۱۔ کسی شخص سے اپنی بیوی کو مارنے پر پوچھ گچھ نہ کرو (۲) وتر پڑھے بغیر مت سو اور (۳) تیسری بات مجھے یاد نہیں رہی۔

محدثین نے بیان کیا ہے کہ اس کی سند ضعیف ہے۔ کیونکہ اس میں داؤد بن یزید الاودی متکلم فیہ ہے اور ضعیف عبدالرحمٰن المسلی کا شمار بھی ضعفاء میں ہے۔

(ج) ابوسعید عبدالعزیز بن محمد سے' وہ صالح بن محمد بن زائدہ سے' وہ سالم بن عبداللہ سے روایت کرتے ہیں کہ سالم مسلمۃ بن عبدالملک کے ساتھ روم کی سرزمین میں تھا۔ وہاں ایک شخص کے سامان سے کچھ غنیمت سے چرایا ہوا مال ملا۔ مسلمۃ نے سالم بن عبداللہ سے اس کے متعلق دریافت کیا تو سالم نے کہا:۔

مجھ سے عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا۔ کہ رسول اللہ نے فرمایا:۔

جس شخص کے سامان میں غلول یعنی غنیمت سے چرایا ہوا مال پاؤ اس کے سامان کو جلا ڈالو اور میرا خیال ہے کہ آپ نے

---

[1] برث نرم زمین' ابن الاثیر لکھتے ہیں کہ حمص کے قریب ایک جگہ کا نام ہے جہاں بہت سے لوگ شہید ہوئے ۱۲

[2] ملاحظہ ہو مسند احمد بتحقیق احمد شاکر ۱۲

یہ بھی فرمایا کہ اس کی پٹائی کرو۔ چنانچہ مسلمہ نے اس کا سامان بازار میں منگوالیا۔ اس میں قرآن پاک بھی تھا۔ سالم سے اس کے متعلق دریافت کیا تو اس نے کہا اسے فروخت کردو اور اس قیمت کو خیرات کردو۔[1]

اس حدیث میں صالح بن زائدہ ہے جس کے متعلق امام بخاری فرماتے ہیں کہ وہ منکر الحدیث ہے۔ اس طرح مسند میں کچھ حدیثیں موجود ہیں جن کے متعلق اہل علم و فن کا فیصلہ ہے کہ وہ ضعیف روایتیں ہیں۔ اگرچہ بعض روایات کی علماء نے تحسین بھی کی ہے اور ان کے معاضد روایات نقل کی ہیں جو انہیں درجۂ حسن تک بلند کر دیتی ہیں۔

الغرض امام احمد ضعیف احادیث سے احتجاج کرتے تھے اور معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی انہیں قبول کرنے کی وہی شرطیں تھیں جو دوسرے علماء نے بیان کی ہیں۔ یعنی ان کی سند میں کوئی ایسا راوی نہ ہو جو عمداً جھوٹ بولتا ہو۔ نیز یہ کہ اس حدیث کو اصل عام کی طرف لوٹایا جائے گا۔ اور حدیث پر صرف احتیاطاً عمل کیا جائے اور اس کے ثبوت کا اعتقاد نہ رکھا جائے۔

چنانچہ ہم دیکھ چکے کہ امام احمد مسند میں ضعیف روایت کا ذکر کرتے ہیں۔ اور اسے محض احتیاط کے طور پر قابل تسلیم خیال کرتے ہیں تا کہ دین میں رائے کو دخل دینے سے گریز کیا جائے اور ان کی روایات کی اسانید میں کوئی ایسا راوی نہیں ہے جو عمداً جھوٹ بولتا ہو بلکہ بعض کا علماء نے تزکیہ بھی کیا ہے۔ اور بعض ایسے بھی ہیں جن کی تائید دوسری اسناد سے ہوتی ہے بلکہ ابن تیمیہ تو یہاں تک ثابت کرتے ہیں کہ امام احمد اس ضعیف روایت کو قبول کرتے تھے۔ جو درجۂ حسن تک پہنچ چکی ہو اور امام احمد ضعیف حدیث کو صحیح کا قسیم مانتے تھے۔ اور حسن کو ضعیف کی صف میں داخل کرتے تھے۔ چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں:-

حدیث ضعیف کی تقسیم

ہمارا یہ کہنا کہ ضعیف حدیث رائے سے بہتر ہے تو اس ضعیف سے متروک مراد نہیں ہے۔ بلکہ حسن حدیث مراد ہے...... امام ترمذی سے قبل حدیث کی دو ہی قسمیں تھیں صحیح اور ضعیف۔ پھر ضعیف دو قسم پر تھی متروک اور غیر متروک۔ یہ ائمہ حدیث کی اصطلاح تھی، پھر جو لوگ امام ترمذی کی اصطلاح سے بھی واقف کار تھے انہوں نے جب ائمہ سے یہ کہتے سنا کہ "ضعیف حدیث قیاس سے بہتر ہے،" تو انہوں نے خیال کیا کہ یہ اس ضعیف حدیث کو قابل احتجاج سمجھتے ہیں جو بہ اصطلاح امام ترمذی ضعیف ہے

---

[1] غلول غنیمت سے چوری کئے ہوئے مال کو کہتے ہیں۔ ۱۲

اور ان لوگوں کے مسلک کو ترجیح دینے لگا جو یہ کہتے ہیں کہ امام احمد صرف صحیح حدیث کو مانتے تھے۔ [1]

اس سے معلوم ہوا کہ ابن تیمیہ جس حدیث کو ضعیف کہتے ہیں اور امام احمد اسے قبول کرتے ہیں۔ وہ حسن ہی کی ایک قسم ہے۔ لیکن مسند احمد کی جن روایات کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ ایسی نہیں ہیں جن پر محدثین حسن ہونے کا حکم لگاتے ہوں بلکہ وہ باصطلاح امام ترمذی اور ان کے بعد کے محدثین کی اصطلاح میں بھی ضعیف حدیث کے قبیل سے ہی ہیں۔ اگرچہ ان کا شمار موضوع روایات میں نہیں ہے اور نہ ان کے رواۃ ایسے ہیں جو عمداً جھوٹ بولتے ہوں اور انہیں کسی دوسری حدیث کی تائید بھی حاصل نہیں ہے۔ کہ وہ درجہ حسن تک پہنچ چکی ہوں۔ اس لئے ہمارا یہ آخری فیصلہ ہے کہ امام احمد ضعیف روایت کو رائے پر ترجیح دیتے تھے۔ اور اس کا سبب محض دین کے معاملہ میں احتیاط تھا اور کسی موضوع روایت کو قبول نہیں کرتے تھے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ضعیف اور موضوع روایت میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ علامہ زرکشی کہتے ہیں: [2]

کہ ہمارے کسی روایت کو موضوع کہنے اور غیر صحیح کہنے میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اول یعنی موضوع روایت میں کذب و اختلاق واضح طور پر پایا جاتا ہے اور دوسری یعنی ضعیف میں صرف عدم ثبوت کی خبر ہوتی ہے۔ جسے اثبات عدم لازم نہیں ہے۔ یہ اصول ہر اس حدیث کے متعلق ہے جس کے متعلق ابن الجوزی نے لایصح وغیرہ کہا ہے۔

امام احمد کا اس ضعیف حدیث کی قبولیت کے لئے یہ شرط لگانا، کہ وہ عام شرعی اصول کے مطابق ہو اور کسی حدیث کے معارض نہ ہو، صرف دینی امور میں احتیاط کی بنا پر ہے۔ اسی احتیاط کی بنا پر انہوں نے اس کے ساتھ فتویٰ دیا یعنی احتمال صحت کی وجہ سے نہ کہ ثبوت نسبت کی بنا پر، کیونکہ امام احمد کو جب کسی مسئلہ کے بارے میں حدیث ضعیف مل جاتی ہے اور خبر صحیح حاصل نہیں ہوتی تو بکیتیتین میں مبتلا نظر آتے ہیں اور اس میں متردد ہو جاتے ہیں کہ اپنی رائے سے فتویٰ دیں۔ اور یہ انتہائی ضرورت کے بغیر ان کے نزدیک بہت ناگوار تھا، اپنی رائے سے وہ مجبور ہو کر فتویٰ دیتے تھے کہ اگر غلط ہو گا تو اس کی نسبت میری طرف ہو۔ اور حدیث ضعیف نظر کے سامنے آنے پر وہ اجتہاد بالرائے کے لئے کوئی وجہ جواز نہیں پاتے تھے۔

---

[1]

[2] بدر الدین ابو عبداللہ محمد بن بہادر الزرکی الاصل المعروف بالزرکشی المتوفی بالقاہرہ سنہ ۷۹۴ھ ۱۲ ملاحظہ ہو الرسالۃ المستطرفہ للکتانی صفحہ ۱۵۴ مترجم ۱۲۔

خصوصاً جب کہ کسی اصل سے اس حدیث کی تائید بھی ہوتی ہو ——— یا خبر ضعیف پر عمل کر لیں۔ یہ امر بھی کچھ ناگوار سا تھا۔ کیونکہ اس حدیث سے احتجاج کرنے کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ اس کی صحت نسبت پر حکم لگا رہے ہیں۔ اس طرح آنحضرت کی طرف ایک ایسے قول کی نسبت لازم آتی جو طریقِ سلیم کے ساتھ ثابت نہیں ہے۔

ان ہر دو امور کی بنا پر امام احمد ایک درمیانی راہ اختیار کرتے یعنی نہ تو رائے سے بُعد لازم آتے اور نہ آنحضرت کی طرف اس قول کی نسبت ہو اور وہ راستہ یہ تھا کہ احتیاط کے پیش نظر ضعیف حدیث پر عمل کر لیں اور احتمال صدق کی بنا پر اسے قابل احتجاج سمجھ لیا جائے۔ اور اس کی صحت نسبت سے قطع نظر کر لی جائے۔ اسی بنا پر وہ کہہ دیتے تھے کہ یہ حدیث میرے نزدیک ضعیف ہے لیکن پھر بھی رائے سے تو بہرحال بہتر ہے۔

اس طور سے امام احمد رائے سے بھی دور نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ کبھی رائے سے گریز کرنے کے لئے سابق فقہاء میں سے کسی فقیہ کے قول پر فتویٰ دے دیتے تھے۔ جو اتباع سنت میں مشہور تھے۔ جیسے امام مالک، امام شافعی، امام ثوری اور دیگر فقہا جنھیں علم الآثار سے بہرہ وافر ملا تھا۔

کبھی کسی سابق فقیہ کے فتویٰ پر اس وقت پر عمل کر لیتے تھے جب اجتہاد کرتے لیکن وہ نتائج و مقدمات کے لحاظ سے ٹھیک نہ بیٹھتا تو علمائے اثر میں سے کسی ایک کے قول پر اعتماد کر لیتے تھے، یہ سب کچھ احتیاط دینی کے پیش نظر کرتے تھے اور بغیر علم کے کوئی بات کہنا نہیں چاہتے تھے۔

صحیح حدیث پر قیاس کو ترجیح نہیں ہو سکتی

جب صورت حال یہ تھی کہ امام احمد احادیث ضعیفہ کو رائے پر ترجیح دیتے تھے۔ تو صحیح حدیث کے ہوتے ہوئے وہ قیاس و رائے پر کیسے عمل کر سکتے تھے۔ اس بنا پر ہم حتماً یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام احمد صحیح حدیث پر کبھی بھی قیاس کو ترجیح نہیں دیتے تھے۔

اس مرحلہ پر ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے شیخ امام شافعی کے ساتھ متفق ہو جاتے ہیں۔ کہ حدیث کے ہوتے ہوئے رائے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ ان سے بھی دو قدم آگے بڑھ جاتے ہیں۔ کیونکہ امام شافعی تو ضعیف حدیث کو کسی اعتبار سے بھی قابل احتجاج نہیں سمجھتے تھے۔ حتیٰ کہ اسے قیاس پر مقدم کریں۔ اور امام احمد اسے قیاس پر مقدم رکھتے ہیں؛

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالک کے متعلق یہ بات ثابت ہے کہ وہ کبھی کبھی اخبار آحاد پر قیاس کو مقدم رکھتے تھے۔ لہٰذا ان کا مسلک امام احمد اور ان کے شیخ سے بالکل الگ مسلک ہے۔ خصوصاً امام احمد کے مسلک سے تو بالکل متباین ہے۔ آئندہ قیاس کی بحث میں ہم اس پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

۳۔ فتاویٰ صحابہ

ہر امام نے صحابہ و تابعین کے فتاویٰ میں سے کسی نہ کسی حصے پر تخرج حاصل کیا جس کی وراثت سے اس میں فقہی ملکہ پختہ ہوا۔ اور اسی کے منہاج کے مطابق اس نے اجتہاد و استنباط کا راستہ اختیار کیا۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ نے فقہ عراقی کی وراثت کی جو عبداللہ بن مسعود اور بعض دیگر اصحاب کی طرف منسوب ہے اور ابراہیم النخعی کی فقہ پر خصوصی تخرج حاصل کیا اور یہ فقہ اپنے شیخ حمّاد سے حاصل کی۔

اسی طرح امام مالک نے تابعین میں سے فقہاء سبعہ کی فقہ پر تخرج حاصل کیا جسے انہوں نے ابن شہاب زہری، ربیعۃ الرائے وغیرہما سے حاصل کیا اور انہی کی فقہ کے مطابق اپنے اندر فقہی ملکہ پختہ کیا۔ اور ان کے منہاج کے مطابق اپنے استنباط و اجتہاد کی بنیاد رکھی۔

ان کے بعد امام شافعی نے حدیث میں ابن عیینہ پر تخرج کیا۔ بعدہٗ امام مالک کی فقہ میں خصوصی مہارت حاصل کی اور امام محمد سے ملاقات کے بعدہٗ فقہ مالکی اور عراقی کا تقابلی مطالعہ کیا اور اس وراثت کے بعد اپنی عقل سے کام لے کر استنباط کے قواعد مرتب کئے اور مقاییس فقہ یکجا جمع کر دیئے۔ انہی کا نام اصولِ فقہ ہے۔

امام احمد کا مکتبِ فکر ان سب سے الگ تھا۔ انہوں نے عہدِ نبوی اور عہدِ صحابہ سے غذا حاصل کی اور احادیث مرفوعہ، صحابہ کرام کے فتاویٰ و قضایا کے مطابق اپنے اندر فقہی ملکہ راسخ کیا۔ اس کی تحصیل کے لئے انہوں نے تمام ممالک اسلامیہ میں سفر کئے۔ پھر ان احادیث و آثار صحابہ کی روایت کی اور استنباط و تخریجات فقہیہ میں ان سے مدد حاصل کی۔ اس کے بعد امام شافعی سے استنباط و اجتہاد کے طرق و ضوابط حاصل کر کے اس لائق ہو گئے کہ اپنا اندازِ فکر اختیار کر سکیں۔ انہوں نے امام شافعی کے ضوابط و مقاییس پر اپنے اجتہاد کی بنیاد رکھی۔ جس کی طرف کہ ابھی حافظ ابن القیم کے حوالے سے ہم اشارہ کر چکے ہیں۔

صحابہ کرام سے جو فتاویٰ منقول تھے وہ کم نہیں تھے، بلکہ بہت بڑی مقدار میں موجود تھے۔ جو ہر قسم کے واقعات و حوادث میں دیئے گئے تھے۔ اور مملکت اسلامی کے مختلف شہروں میں پھیلے ہوتے تھے۔ ان میں جزوی احکام کی بہت بڑی مقدار موجود تھی اور مختلف مشرب اور مسلک رکھنے والے لوگوں کی زندگی کے واقعات پر مشتمل تھے۔ بعض حوادث وہ تھے جو عراق میں واقع ہوتے۔ بعض مصر و شام میں پیش آئے اور بعض فارس کے لوگوں کی مشکلات کا حل پیش کرتے تھے۔ اس طرح ان میں الوان و انواع کی فکری غذا موجود تھی اور ہر قسم کے اجتماعی امراض کا علاج پایا جاتا تھا۔ ان فتاویٰ کی دراست سے ایک عالم بہت بڑا فقیہہ بن سکتا تھا۔

صحابہ کرام کے فتاویٰ مختلف درجات کے تھے۔ بعض صحابہ کے فتاویٰ کافی تعداد میں موجود تھے اور بعض کے ماثور فتاویٰ بہت کم مقدار میں پائے جاتے تھے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس حضرت زید بن ثابت اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم وہ صحابہ تھے جن کے فتاویٰ کثرت سے موجود تھے۔ چنانچہ حافظ ابن حزم ان صحابہؓ کے متعلق لکھتے ہیں کہ:۔

"ان کے فتاویٰ جمع ہو جائیں تو ہر ایک کے فتاویٰ کا ایک ضخیم جلد تیار ہو سکتا ہے۔"

ان کے بعد دوسرے درجہ پر بیس صحابہ کرام اور ہیں جن سے بکثرت فتاویٰ منقول ہیں۔ ان میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت معاذؓ، حضرت سعد بن ابی وقاص، حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص، حضرت سلیمان فارسی حضرت جابرؓ، حضرت ام سلمہ وغیرہم شامل ہیں۔

پہلے گروہ کے کثرت فتاویٰ کا سبب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ عرصہ دراز تک زندہ رہے۔ اس مدت میں نئے نئے حوادثات پیش آئے جن کے متعلق ان سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے کتاب و سنت کی روشنی میں فتویٰ دیا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ ایک عرصہ تک مسلمانوں کے حاکم بھی رہے۔ اس وجہ سے انہیں جو سوالات پیش آئے ان کے مطابق فتویٰ دیا۔ چنانچہ ابن سعد اپنی طبقات میں محمد بن عمر الاسلمی سے نقل کرتے ہیں:۔

حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت علی کے فتاویٰ کی مقدار اس لئے زیادہ ہے کہ وہ مسلمانوں کے حاکم رہے۔ ان سے استفسار کیا گیا اور انہوں نے لوگوں کے قضایا کا فیصلہ کیا۔ یوں تو آنحضرت کے تمام صحابہ ائمہ کی حیثیت رکھتے تھے۔ جن کی لوگ اقتدار کرتے۔ ان سے استفتار کیا کرتے اور وہ لوگوں کے استفتار کا جواب دیتے تھے۔

امام احمد نے اسی فقہ اثری کے مجموعہ پر تخرج حاصل کیا۔ آنحضرت و صحابہ کرام کے علوم سے اقتباس کیا اور انہی سے روشنی حاصل کی۔ انہوں نے اس مجموعہ فقہی کے ساتھ تمسک کیا اور ہر معاملہ میں اس کے مطابق فتویٰ دیتے رہے۔

یہی وجہ تھی کہ صحابہ کے اقوال و فتاویٰ کو احادیث صحیحہ کے بعد وہ خاص اہمیت دیتے تھے اور مرسل ضعیف احادیث پر انہیں مقدم رکھتے تھے۔ چنانچہ جن علماء نے ان کی فقہ نقل کی ہے وہ سب کے سب اس پر متفق ہیں کہ امام احمد فتاویٰ صحابہ کے ساتھ تمسک کرتے تھے اور کسی صحابی کے فتویٰ کی موجودگی میں خود اجتہاد کبھی نہیں کرتے تھے۔

حضرت امام صاحب کے ہاں فتاویٰ صحابہ کے دو درجے تھے۔

۱ ـــــــ ایک وہ فتویٰ جس پر سب متفق ہوں یا کسی ایک فتویٰ کے خلاف دوسرے صحابی سے کوئی فتویٰ منقول نہ ہو۔

۲ ـــــــ کسی مسئلہ میں صحابہ مختلف ہوں اور ان سے دو یا تین قول منقول ہوں جیسا کہ حقیقی یا علاتی بھائیوں اور میت کے دادا کے درمیان تقسیم میراث کا مسئلہ ہے کہ اس مسئلہ میں صحابہ سے تین اقوال منقول ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ دادے کو باپ کا درجہ دیتے ہیں جو بھائیوں کے لئے حاجب بن جاتا ہے۔ اور زید بن ثابت اسے ایک بھائی کے بمنزلہ فرض کرتے ہیں۔ بشرطیکہ اسے ثلث سے کم حصہ نہ ملے اور حضرت علیؓ بھی اسے بھائی کے درجہ میں خیال کرتے ہیں۔ بشرطیکہ سدس (۱/۶) سے کم حصہ نہ ملے۔

اول الذکر صورت میں امام احمد اپنے استاذ امام شافعی کی موافقت کرتے وہ صحابی کے قول پر عمل کرتے لیکن اسے اجماعی مسئلہ قرار نہ دیتے۔ جیسا کہ علماء حنفیہ کا مسلک ہے۔ مثلاً غلام کی شہادت قبول کرنے کے بارے میں امام احمد حضرت انسؓ کی رائے پر عمل کرتے اور فرماتے :۔

"جہاں تک میرے علم کی رسائی ہے کسی نے بھی غلام کی شہادت کو رد نہیں کیا۔"

چنانچہ امام احمد اسے ایسا قول قرار دیتے ہیں جس کے خلاف ان کے علم میں کسی کا قول منقول نہیں ہے۔

دوسری صورت کے بارے میں امام احمد سے مختلف اقوال مروی ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ سب کو درست سمجھتے تھے۔ اور یہ سب اقوال، امام صاحب کے اقوال متصور ہوں گے۔ اور اس مسئلہ میں ان کے دو یا تین اقوال قرار پائیں گے۔ کیونکہ ان اقوال میں وہ اپنی رائے کو دخیل نہیں بتاتے تھے۔ کیونکہ صحابہ کرام وہ مقدس ہستیاں تھیں جنہوں نے مشکوٰۃ نبوت سے روشنی حاصل

کی تھی۔ ان کے سامنے وحی الٰہی نازل ہوتی تھی۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ وسلم کے فیض یافتہ تھے اور آنحضرت سے ایک ساعت کی مصاحبت کئی سالوں کے اجتہاد سے بہتر ہے۔

دوسری روایت حافظ ابن القیم سے منقول ہے کہ صحابہ کے اختلاف کی صورت میں امام احمد ان میں سے وہ قول اختیار کرتے تھے جو کتاب وسنت کے اقرب ہوتا۔ ان کے اقوال سے خروج نہ کرتے تھے۔ اگر کسی قول کی کتاب وسنت سے موافقت نظر نہ آتی تو اختلاف نقل کر دیتے تھے۔ اور کسی ایک قول پر جزم نہ کرتے تھے۔ اسحاق بن ابراہیم بن ہانی نے مسائل احمد کے بارے میں کہا ہے :۔

ابو عبد اللہ (احمد بن حنبل) سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص سے کسی مختلف فیہ مسئلہ کے بارے میں پوچھا جاتا ہے تو وہ کونسا طریق اختیار کرے؟ امام احمد نے فرمایا۔ جو قول کتاب وسنت کے موافق نظر آئے اس پر فتویٰ دے اور جو کتاب وسنت کے موافق نہ ہو اس سے رک جائے[1]

اس روایت کی وجہ ظاہر اور واضح ہے۔ کیونکہ کتاب وسنت پر ہی اسلام کی بنیاد قائم ہے۔ اور یہ تو ناممکن ہے کہ تمام اقوال کو نصوص سے ایک ہی درجہ کی موافقت حاصل ہو یا فتویٰ کے موضوع سے مناسبت رکھتے ہوں۔ بس ضروری ہے کہ ان میں سے وہ قول منتخب کیا جائے جو زیر بحث مسئلہ میں النسب ہو اور نصوص سے قریب تر ہو۔

امام احمد کی یہ روایت اس مسلک کے موافق ہے جس کی امام شافعی نے اپنے الرسالہ میں تصریح کی ہے وہ بھی اقوال صحابہ میں سے جو قول نصوص سے زیادہ قریب ہوتا اسے اختیار کر لیتے تھے۔ مثلاً جد صحیح اور بھائیوں کے میراث میں شریک ہونے کی صورت میں انہوں نے زید بن ثابت کے قول کو اختیار کر لیا اور قیاس فقہی کے ذریعہ سے اسے ترجیح دی۔ اور کہنے لگے کہ اس مسئلہ میں اقوال صحابہ منقول نہ ہوتے تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ بھائیوں کے لئے جد حاجب بن جاتا[2]

امام ابو حنیفہ بھی اسی مسلک پر گامزن تھے۔ اختلاف کی صورت میں وہ بھی اقوال صحابہ میں سے ایک قول اختیار کرتے تھے۔ اور ان کے دائرہ اقوال سے باہر نہیں نکلتے تھے۔ لیکن وہ جس قول کو پسند فرماتے اسے لے لیتے اور دوسرے کو ترک کر دیتے تھے۔

امام احمد سے تیسری روایت یہ ہے کہ جب صحابہ کے اقوال میں اختلاف دیکھتے تو اول بار یہ نہیں کرتے تھے جو قول نصوص سے زیادہ قریب نظر آتا اسے اختیار کر لیتے بلکہ پہلے خلفاء کے اقوال کو ترجیح دیتے تھے۔ یہ روایت بھی حافظ ابن القیم نے اعلام الموقعین میں کسی موقع

---

[1] اعلام الموقعین ص۲۵ ج ۱-۲ [2] ملاحظہ الرسالہ الشافعی ص ۵۹۲ تا ۵۹۶ طبع مصر بتحقیق الاستاذ احمد محمد شاکر۔ مترجم

پر نقل کی ہے۔ چنانچہ ان کی عبارت کا متن یہ ہے۔

ایک صحابی کا قول یا تو دوسرے صحابی کے خلاف ہوگا یا موافق۔ اگر اس کے پایہ کے کسی صحابی کا قول مخالف ہو تو ایک کا قول دوسرے پر حجت نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ اپنے سے زیادہ صاحب علم صحابی کی مخالفت کرے جیسے خلفاء راشدین یا دیگر صحابہ جو ان کے ہم پایہ تھے تو اس صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا خلفاء راشدین یا اکابر صحابہ دوسرے صحابہ پر حجت ہوں گے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کے دو قول ہیں۔ اور یہی دونوں روایتیں امام احمد سے مروی ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ جس طرف خلفاء راشدین یا دوسرے اکابر صحابہ ہوں گے وہ جانب راجح سمجھی جائے گی۔ اور اسی پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ اگر خلفاء اربعہ ایک طرف ہوں تو بلاشبہ وہی مسلک صحیح اور درست ہوگا۔ اور اگر ان کی اکثریت ایک طرف ہے تو پھر صواب اغلب ہے۔ اور اگر دو خلیفے ایک طرف ہوں تو حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ کی جانب اقرب الی الصواب سمجھی جائے گی۔ اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ میں اختلاف ہو جائے تو صواب حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ سمجھا جائے گا۔ یہ ایک اجمالی اشارہ ہے جس کی تفصیل وہی جان سکتا ہے۔ جسے صحابہ کرام کے اختلاف اور ترجیح اقوال پر اطلاع حاصل ہو۔[1]

حافظ ابن القیمؒ کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلاف صحابہ کی صورت میں امام احمد سے ایک تیسری روایت بھی ہے یعنی یہ کہ امام احمد خلفاء راشدین کے قول کو دوسروں پر ترجیح دیتے تھے اور اگر خلفاء کا قول نہ ہوتا تو اس صحابی کا قول اختیار کرتے تھے۔ جو کتاب و سنت سے زیادہ قریب ہوتا۔

اس روایت کے مطابق خلفاء کے اقوال کو مقدم رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ خلفاء راشدین کے اقوال کو جمہور مسلمین عملاً پسند کرتے تھے بلکہ دوسروں کے اقوال پر انہیں ترجیح دیتے تھے۔ کیونکہ اگر وہ قول کتاب و سنت کے خلاف ہوتا یا دوسرا قول ان کی بہ نسبت زیادہ قریب ہوتا تو وہ خلیفہ کو ٹوک دیتے تھے اور خلفائے راشدین کے تدین، تقویٰ اور قوت عقل کا یہ عالم تھا کہ وہ صحیح اور درست بات کو، جو کتاب و سنت سے زیادہ قریب نظر آتی یا مسلمانوں کی اس میں مصلحت دیکھتے تو فوراً قبول فرما لیتے تھے۔ اور خلفاء اولین خصوصاً حضرت ابوبکر صدیق اور فاروق اعظم کی سیرت کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اکثر طور پر ان کی رائے کو جمہور مسلمین کی تائید حاصل ہوتی تھی۔ اسی رائے کو تقریباً اجماع کا درجہ حاصل ہوتا تھا۔ لہٰذا ان کی رائے کو مقدم کرنے کے لئے یہ قوی وجہ موجود ہے۔

---

[1] اعلام الموقعین صلاا ج ۴

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد جب کسی مسئلہ میں خلفاء راشدین یا ان میں سے بعض کی رائے معلوم کر لیتے تھے تو اس کو بلا تامل اختیار کر لیتے تھے۔ اور اگر ان میں سے کسی کی رائے نہ پاتے تو اس رائے کو اختیار کرتے جو کتاب و سنت کے زیادہ قریب نظر آتی۔ اگر وجہ ترجیح نہ آتی تو یا توقف اختیار کرتے اور یا اس مسئلہ میں دونوں قول اختیار کر لیتے۔ بعد کے لوگوں نے جب ان احوال پر نظر ڈالی تو بعض نے وہ فتویٰ روایت کر دیا جو خلفاء کے قول پر تھا اور دوسرے راوی نے اقرب ہونے کے اصول کو روایت کر دیا اور تیسرے راوی نے ان سب اقوال کے ترک کا واقعہ بیان کر دیا۔ چنانچہ ان سب اقوال کی نسبت امام احمد کی طرف ہو گئی اور ہر ایک روایت اپنی جگہ پر صحیح اور سچی تھی اور ان مجموعہ روایات اور وقائع سے وہی بات معلوم ہوتی ہے جو ہم نے بیان کی ہے۔ کہ اولاً قائل کے لحاظ سے ترجیح دیتے پھر دلیل کے لحاظ سے اور اگر کوئی وجہ نظر نہ آتی تو تمام اقوال کو ترک کر دیتے تھے۔

ترتیب ادلّہ کے لحاظ سے امام احمد صحابی کے فتویٰ کو کتاب و سنت سے بعد کا درجہ دیتے تھے اور بعض علماء نے یہ ادعاء کیا ہے کہ امام احمد جب کسی صحابیؓ کے فتویٰ کو پا لیتے تھے تو پھر نصوص کی طرف التفات نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ صحابی کا فتویٰ انہیں ہر قسم کے استنباط سے بے نیاز کر دیتا تھا یعنی اس کے بعد وہ اجتہاد کی ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے حافظ ابن القیم نے اس زعم کی تردید کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ امام احمد نص کو فتویٰ صحابی پر مقدم رکھتے تھے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:-

امام احمد کو جب نص مل جاتی تو اسی کے مطابق فتویٰ دے دیتے تھے اور اس کے مخالف دلیل کی طرف التفات نہیں کرتے تھے اور نہ اس کے مخالف کو وقعت دیتے خواہ وہ کوئی کیوں نہ ہوتا۔ یہی وجہ تھی کہ مبتوتہ کے بارے فاطمہ بنت قیس[1] کی حدیث پر عمل کیا اور حضرت عمرؓ کی مخالفت کی کوئی پرواہ نہ کی۔ اسی طرح جُنبی کے لیے تیمم کے سلسلہ میں حضرت عمرؓ کے فتویٰ کو چھوڑ کر عمار بن یاسرؓ[2] کی حدیث کو اختیار کیا۔ اسی طرح عدت حامل کے بارے میں انہوں نے

---

[1] حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ مطلقہ عورت کا خواہ اسے تین طلاقیں دی گئی ہوں، اثناء عدت کے اندر شوہر پر نفقہ واجب ہے۔ کیونکہ سورۂ طلاق میں ہے (لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ) اور فاطمہ بنت قیس کی حدیث میں ہے کہ اس کے خاوند نے اسے تین طلاقیں دیں۔ مگر رسول اللہ نے نہ اسے نفقہ دلایا اور نہ سکنیٰ۔ جب اس نے حضرت عمرؓ کے سامنے یہ روایت بیان کی تو حضرت عمرؓ فرمانے لگے ہم کتاب اللہ اور سنت رسول کو ایک عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑ سکتے معلوم نہیں اسے حدیث یاد بھی ہے یا نہیں۔ لیکن امام احمد نے فاطمہ کی روایت پر عمل کیا اور حضرت عمر کے فتوے کو ترک کر دیا۔ ۱۲

[2] حضرت عمر کی رائے یہ تھی کہ جنبی کے لئے تیمم جائز نہیں۔ لیکن عمار بن یاسر کی حدیث سے معلوم ہوا کہ تیمم جائز ہے۔ مترجم ۱۲

حضرت ابن عباس رضؓ اور ایک روایت کے مطابق، حضرت علی رضؓ کے اس فتویٰ کی پرواہ نہ کی جس میں انہوں نے البعد الاجلین کا مسلک اختیار کیا ہے اور سبیعہ اسلمیہ کی حدیث قبول کر لی کیونکہ یہ ان کے نزدیک صحیح تھی۔ اسی طرح مسلمان کو کافر کا وارث قرار دینے کے سلسلہ میں حضرت معاویہ اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہما کے قول کی پرواہ نہ کی۔ کیونکہ ان کے سامنے وہ حدیث تھی جس میں توریث کی نفی پائی جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس بیع صرف¹ اور لحوم حمر² کے بارے میں حضرت ابن عباس کے قول کو قابل اعتبار نہیں سمجھا کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں ابن عباس کے فتویٰ کے خلاف حدیثیں موجود تھیں۔

ان بیانات سے معلوم ہوا کہ امام احمد صحابی کے فتویٰ کے مقابلہ میں حدیث پر عمل کرتے تھے۔ چنانچہ مبتوتہ کے بارے میں حضرت عمر رضؓ کا فتویٰ یہ تھا کہ وہ نفقہ اور سکنیٰ کی حقدار ہے۔ جیسا کہ مطلقات کے بارے میں صراحت کے ساتھ قرآن میں آیا ہے :۔

اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ	(مطلقہ) عورتوں کو (ایام عدت میں) اپنے مقدور کے مطابق وہیں رکھو جہاں خود رہتے ہو (۶۵ — ۶)

اور نیز فرمایا :۔

لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهٖ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّآ آتَاهُ اللّٰهُ	صاحب وسعت کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنا چاہیے اور جس کے رزق میں تنگی ہو وہ جتنا خدا نے اس کو دیا ہے اس کے موافق خرچ کرے (۶۵ — ۷)

ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقات عام اس سے کہ مبتوتہ بہ سہ طلاق ہوں یا بائنہ اور یا بہ طلاق رجعی،

---

¹ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے اور وہ حاملہ ہو تو اس کی عدت یا تو وضع حمل ہے اور یا چار ماہ دس دن کی ہے۔ ابن عباس اور حضرت علی رضؓ کے نزدیک البعد الاجلین یعنی ان دونوں میں جس کی مدت زیادہ ہوگی وہ عدت پوری کرنا پڑے گی۔ سبیعہ اسلمیہ کی حدیث اس کے خلاف ہے۔ اس نے ذکر کیا ہے کہ اس کے خاوند کی وفات کے چند روز بعد اسے بچہ پیدا ہوا تو وہ آنحضرت کی خدمت میں حاضر ہوئی اور نکاح کی اجازت طلب کی۔ چنانچہ آپ نے اسے نکاح کی اجازت دے دی۔ امام احمد نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے۔

² ابن عباس کا مسلک یہ ہے کہ ربا (سود) نسیئہ کی صورت میں ہے۔ لیکن ربا الفضل والی حدیث سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے جو کہ امام احمد کا مسلک ہے۔ ³ رسول اللہ نے ان کے کھانے سے منع فرمایا۔ جیسا صحیحین میں ہے ۱۲

سب کے لئے (ایام عدت میں) نفقہ اور سکنیٰ کا حق ہے۔ حضرت عمرؓ کے استدلال کی بنیاد بھی اسی عموم پر تھی۔ لیکن امام احمدؒ چونکہ سنت کو قرآن کا مفسر مانتے تھے۔ اس لیئے جہاں کسی ایک مسئلہ میں کتاب و سنت دونوں وارد ہوں وہاں قرآن کو سنت پر حمل کرتے تھے۔ لہذا یہ آیت "مبتوتہ" کو شامل نہیں ہوگی اور عموم قرآنی خاص معنی پر محمول ہوگا۔ خود آیت کے سیاق و سباق سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ مبتوتہ پر سہ طلاق اس میں داخل نہیں ہے۔ جیسے فرمایا:۔

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ .... لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا -

اے پیغمبر (مسلمانوں سے کہدو کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کی عدت کے شروع میں طلاق دو.... (اے طلاق دینے والے) تجھے کیا معلوم شاید خدا اس کے بعد کوئی (رجعت کی) سبیل پیدا کردے (۶۵-۱)

اور جس عورت کو تین طلاق دی گئی ہوں، اس کے لئے پھر واپسی کی کوئی امید ہی باقی نہیں رہتی۔ بلکہ شارع نے اس رجعت پر پابندیاں عائد کر دی ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ فاطمہ بنت قیس نے حضرت عمرؓ کے قول کو یہ کہکر رد کر دیا۔

میرے اور تمہارے درمیان کتاب الٰہی موجود ہے اور یہ آیت تلاوت کی (لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا) پھر کہنے لگی تین طلاق کے بعد بھلا کونسی ملاپ کی صورت پیدا ہوسکتی ہے؟

امام احمدؒ کے نزدیک حدیث نے اس معنی کی تعیین کر دی اس لئے امام احمدؒ اپنے اس مسلک پر قائم رہے کہ سنت قرآن کی مفسر ہے۔ اور یہاں بھی ایسے ہی ہے۔ یہاں امام احمدؒ کے سامنے قرآن کی دو تفسیریں موجود تھیں۔ ایک حضرت عمرؓ کی کہ مبتوتہ کے لئے نفقہ ہے اور دوسری تفسیر آنحضرتؐ کی لہذا امام احمدؒ نے آنحضرتؐ کی تفسیر کو اختیار کیا۔ جیسا کہ ان کا مسلک تھا۔

کونسی مرسل حدیث پر صحابی کا فتویٰ مقدم ہوگا

گذشتہ صفحات میں ہم نے یہ واضح کر دیا ہے کہ امام احمدؒ صحابہ کے فتاویٰ کو قبول کرتے تھے۔ لیکن انہیں حدیث صحیح کے بعد کا درجہ دیتے تھے۔ لیکن حدیث مرسل اور ضعیف پر فتاویٰ صحابہ کو مقدم رکھتے تھے۔

اب یہ بھی معلوم کرلینا چاہئیے کہ مرسل حدیث (جس پر صحابی کے فتوئی کو ترجیح دیتے تھے۔ اس سے مراد وہ مرسل ہے جسے تابعی یا تبع تابعی ارسال کرے۔ لیکن وہ حدیث جسے صحابی ارسال کرے بایں طور کہ ایسا صحابی مرفوع روایت بیان کرے جس کے متعلق یہ معلوم ہوجائے کہ جب آنحضرتؐ نے حدیث بیان کی اس وقت حاضر نہیں تھا تو لامحالہ اس نے کسی دوسرے صحابی سے روایت کی ہوگی۔ اس نوع کی مرسل

چونکہ حدیث متصل صحیح کے حکم میں ہوتی ہے جس پر کہ تمام علمائے حدیث کا اتفاق ہے۔ لہذا اس پر صحابی کے فتویٰ کو تقدم حاصل نہیں ہو گا۔ اس کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ ایک صحابی کا قول دوسرے صحابی کے قول پر تو مقدم ہو سکتا ہے لیکن حدیث مسند پر مقدم نہیں ہو سکتا۔ صحابی کے فتویٰ کو صرف اسی لئے وقعت حاصل ہے کہ وہ سنت سے ماخوذ ہے۔ لہذا نفس سنت پر وہ کیسے مقدم ہو سکتا ہے جسے اس جیسا دوسرا صحابی روایت کرتا ہو۔

صحابی کا فتویٰ سنت ہے یا اس کا اجتہاد

امام احمد صحابی کے فتویٰ کو مصادر فقہ میں سے ایک مصدر خیال کرتے ہوئے اسے معتبر سمجھتے اور قبول کرتے تھے لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس بنیاد پر اسے ماخذ قرار دیتے تھے؟ کیا اس لئے کہ وہ سنت سے ماخوذ ہے؟ یا اس لئے کہ صحابی کا اجتہاد ہے؟ اور صحابہ کرام کا اجتہاد خود ان کے اجتہاد سے بہتر ہے۔

فقہاء اربعہ جن کے مذاہب تمام عالم اسلام میں پھیلے ہوئے ہیں سب کے سب صحابی کے فتویٰ کو قبول کرتے ہیں۔ لیکن ان کے طریق اخذ میں اختلاف ہے۔ امام شافعی ــ جیسا کہ انہوں نے الرسالہ میں تصریح کی ہے ــ صحابہ کے فتاویٰ کو اس حیثیت سے قبول کرتے تھے کہ یہ ان کا اجتہاد ہے۔ اور صحابہ کا اجتہاد ان کے اپنے اجتہاد سے بہرحال بہتر ہے۔

امام مالک صحابی کے فتویٰ کو سنت ہونے کی حیثیت سے قبول کرتے تھے اور جب کوئی حدیث فتویٰ صحابی کے خلاف ہوتی تو اس فتویٰ اور حدیث کے درمیان باہم موازنہ کرتے تھے۔ بخلاف امام شافعی کے کہ وہ حدیث مرفوع کے ہوتے ہوئے صحابی کے فتویٰ کی طرف کچھ التفات نہیں کرتے تھے۔ اسی اصول کی بنا پر بہت سے فروعی مسائل میں انہوں نے امام مالک سے اختلاف کیا ہے اور امام مالک کے مسلک کو قلبِ موضوع سے تعبیر کیا ہے۔ یعنی اس سے فرع کا اصل ہونا لازم آتا ہے۔

اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ؁ کے نظریہ کے بارے میں علمائے تخریج کا اختلاف ہے۔ چنانچہ ابوسعید البرادعی فتوائے صحابی کو قبول کرنے کا یہ معنی لیتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ؁ ان کے اجتہاد کو اپنے اجتہاد پر ترجیح دیتے تھے اور یہ رائے انہوں نے امام ابوحنیفہ؁ کی بہت سی عبارتوں اور صحابی کے فتویٰ کے بارے میں ان کے مسلک سے اخذ کی ہے۔ ابوالحسن الکرخی کہتے ہیں کہ وہ حدیث یا سنت سمجھ کر صحابی کے فتویٰ کو قبول کرتے تھے یہی وجہ تھی کہ وہ صحابی کے فتویٰ کو ان مسائل میں قبول کرتے تھے۔ جن میں قیاس کا دخل نہ ہو سکتا ہو مثلاً مواقیت وغیرہ جن کی بنیاد نقل پر ہے تو اس صورت میں وہ صحابی کے فتویٰ کو نقل یعنی حدیث سمجھ کر قبول کر لیتے تھے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام احمد بن حنبل صحابی کے فتویٰ کو کس حیثیت سے مانتے تھے؟ کیا وہ اس معاملہ میں اپنے شیخ

امام شافعیؒ کے ہم نوا تھے یا امام الہجرۃ (مالکؒ) کے مسلک پر عمل پیرا؟ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام احمدؒ صحیح حدیث کو تو مطلق فتویٰ صحابی پر مقدم رکھتے تھے اور امام مالک کی طرح حدیث اور فتویٰ کے درمیان موازنہ نہیں کرتے تھے۔ اور نہ ہی یہ تفریق کرتے تھے کہ کیا یہ فتوے ایسے مسئلہ کے متعلق ہے جس میں اجتہاد کی گنجائش ہے یا اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے؟ (جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک تھا) نیز دیکھتے ہیں کہ وہ حدیث مرسل اور ضعیف پر صحابی کے فتویٰ کو مقدم رکھتے تھے۔

یہ تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ صحابہ کے تمام فتاویٰ کو از قبیل نقل تصور کرتے تھے۔ البتہ یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ وہ اقوالِ نبی صلی اللہ وسلم کے بعد صحابہ کے اقوال کو فہم دین اور شریعت اسلامیہ کا دوسرا مرجع سمجھ کر قبول کرتے تھے۔ کیونکہ وہ آنحضرت کے قرب میں رہتے تھے وہ آنحضرت کی زیارت اور مشاہدہ سے مشرف تھے۔ خدائے تبارک وتعالیٰ نے ان کی تعریف وتحسین کی ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ ان کے اقوال قبول کئے جائیں۔ اگر وہ ایسے مسئلہ کے متعلق ہیں جس میں قیاس کو دخل نہیں ہو سکتا تو وہ فتویٰ بمنزلہ اثر نبوی کے ہے اور اگر اجتہاد اور رائے کو اس میں گنجائش ہو سکتی ہے تو بہرحال وہ آنحضرت کی سیرت سے ماخوذ ہے۔ وہ بہرحال آنحضرت کے فیض صحبت سے مستفید ہو چکے تھے اور قرآن کے مقاصد تنزیل کو خوب سمجھتے تھے۔ لہذا ان کی اتباع سنت ہے۔ اگرچہ ان کے اقوال نہ عین حدیث ہیں اور نہ بمنزلہ حدیث کے ہیں۔

حافظ ابن القیم نے اسی معنی (کہ ان کی آرا کتاب وسنت سے قریب تر ہیں) کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:۔

صحابی اگر کوئی بات کہتا ہے یا کوئی حکم لگاتا ہے یا فتویٰ دیتا ہے تو وہ بعض مدارک کے لحاظ سے ہم سے منفرد ہے اور بعض مدارک کے لحاظ سے ہمارے ساتھ مشترک ہے۔ وہ مدارک جن میں وہ اختصاص رکھتا ہے یہ ہیں۔

ممکن ہے اس نے آنحضرت کے دہن مبارک سے وہ کلمات سنے ہوں یا کسی دوسرے صحابی سے سنے ہوں جو آنحضرت سے روایت کرتا ہو۔ صحابہ کرام کو بہ اعتبار علم کے جو ہم سے انفرادی حیثیت حاصل ہے وہ اتنا زیادہ ہے کہ انہوں نے آنحضرت سے ہر مسموع حدیث بیان نہیں کی۔ بھلا حضرت ابوبکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ اور دیگر کبار صحابہ کی تمام روایات کہاں ہیں؟ چنانچہ حضرت صدیق اکبر سے سو حدیث بھی مروی نہیں ہے۔ حالانکہ یہ رسول اللہ کی کسی مجلس سے غائب نہیں رہتے تھے۔ انہیں آنحضرت کی بعثت کے وقت بلکہ قبل بعثت سے لیکر وفات تک کی ہم نشینی کا شرف حاصل رہا۔ امت میں سب سے زیادہ آنحضرت سے واقف حضرت ابوبکر صدیق ہی تھے۔ آنحضرت کے اقوال وافعال سیرت اور کردار کے متعلق ان سے زیادہ کس کو علم ہو سکتا ہے؟ یہی حال دیگر اکابر صحابہ کا ہے کہ ان کے مشاہدات اور مسموعات کی بہ نسبت ان کی مرویات بہت کم ہیں۔ اگر وہ اپنے جمیع مسموعات اور مشاہدات کو ذکر

کرتے تو ان کی مرویات کی تعداد ابوہریرہ کی روایات سے کئی گنا زیادہ ہوتیں۔ حضرت ابوہریرہ رضہ تو صرف چار سال آنحضرت کی صحبت میں رہے اور ان کی روایات اس قدر زیادہ ہیں۔ لہٰذا کسی کا یہ کہنا کہ شاید اس واقعہ کے متعلق صحابی کو علم نہ ہوگا ایسی بات ہے کہ ان کی سیرت و کردار سے بے بہرہ شخص ہی کرسکتا ہے۔ ان کی تقلیلِ روایت کی صرف وجہ یہ تھی کہ روایت کے بارے میں ڈرتے رہتے تھے کہ مبادا آنحضرت کی طرف کوئی زیادہ یا کم چیز منسوب نہ ہو جائے وہ صرف وہی روایت بیان کرتے تھے جو آنحضرت سے بار بار سنی ہوتی تھی اور اپنے سماع کی تصریح نہیں کرتے تھے۔ لہٰذا ان کا دیا ہوا فتویٰ چھ وجوہ سے خالی نہیں ہوسکتا۔

۱۔ یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ سے وہ بات سنی ہو۔

۲۔ اس صحابی سے سنا ہو جسے آنحضرت سے سماع حاصل ہو۔

۳۔ کتاب اللہ کی کسی آیت سے وہ بات سمجھ لی ہو جو ہم سے مخفی ہو۔

۴۔ اس بات پر ان کا اتفاق ہو لیکن ہم تک صرف ایک مفتی کا قول نقل ہو کر پہنچا ہو۔

۵۔ علمِ لغت، دلالت لفظ اور قرائن حالیہ جن کا تعلق خطاب سے تھا، جن کا پورے طور پر علم ہونے کی وجہ سے یا عرصۂ دراز تک آنحضرت کے افعال و احوال اور سیرت کا مشاہدہ، آپ کا کلام سننے، آپ کے مقاصد کا علم، نزول وحی کا مشاہدہ اور مشاہدۂ تاویل کے مجموعہ امور پر اس قول کی بنا ہو۔ اور اس نے ان امور سے وہ بات سمجھ لی ہو جو ہمارے علم میں نہ آسکتی ہو۔ ان پانچوں وجوہ کی بنا پر صحابی کا فتویٰ ہمارے حق میں حجت ہوگا اور ہم پر اس کی اتباع واجب ہوگی۔

۶۔ کسی روایت کے بغیر اس نے اپنے فہم سے بیان کیا ہو اور ہوسکتا ہے کہ اس نے غلط فہمی سے کام لیا ہو۔ اس صورت میں اس کا قول ہم پر حجت نہیں ہوگا۔ لیکن یہ قطعی بات ہے کہ پہلی پانچ صورتوں میں سے کسی ایک صورت کے وقوع کا احتمال اغلب ہے بہ نسبت اس ایک معین صورت کے پائے جانے کے، اور ایسی واضح بات ہے جس میں کسی عقل مند کے لئے شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ لہٰذا ظن غالب یہی ہے کہ صحابی کا فتویٰ صحیح اور درست ہے اور اس پر عمل کرنا متعین، بس جانقدر کے لئے اسی قدر کہہ دینا کافی ہے۔[1]

جمہور کا مسلک صحابہ کرام کے اقوال و فتاویٰ سے احتجاج جمہور فقہاء کا مسلک ہے۔ صرف شیعہ اس سے

---

[1] اعلام الموقعین صفحہ ۱۲۹ ج ۴

اختلاف رکھتے ہیں۔ حافظ ابن القیم نے ۴۶ وجوہ سے جمہور کے مسلک کی تائید کی ہے اور وہ دلائل سب کے سب قوی ہیں۔ ان کا ذکر چونکہ موجب طوالت ہے۔ لہٰذا خود ان کی کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہیئے [1]

علامہ شوکانی کا نظریہ

علامہ شوکانی نے ارشاد الفحول میں ائمہ اربعہ کے اس مسلک سے اختلاف کیا ہے۔ اور ثابت کیا ہے کہ اقوالِ صحابہ حجت نہیں ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:۔

حق بات تو یہ ہے کہ صحابی کا قول حجت نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس امت میں صرف آنحضرت کو مبعوث کیا ہے ہمارا رسول صرف ایک ہے ا کتاب ایک ہے۔ تمام امت شرعی احکام کے بجالانے کے لئے کتاب و سنت کی اتباع پر مامور ہے۔ پس جو شخص یہ کہتا ہے کہ دینِ الٰہی میں کتاب سنت اور جس چیز کا تعلق ان دونوں سے ہے ــــ اور بھی کوئی چیز حجت ہے تو وہ اللہ کے دین میں ایسی بات کہتا ہے جو ثابت نہیں ہے۔ اور اللہ کے دین میں ایسی شریعت جاری کرتا ہے جس کی پیروی کا خدا نے حکم دیا ہے۔ ایسا کہنا بہت بڑی بات ہے اور انتہا درجے کی افترا پردازی ہے۔ بندگانِ خدا میں سے کسی ایک یا سب کے متعلق یہ حکم لگانا کہ اس کا قول امت پر حجت ہے، اس پر عمل کرنا واجب اور وہ شریعت مقررہ کی طرح ہے، دینِ الٰہی کے خلاف ہے اور کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کی طرف مائل ہو یا اس پر عمل کرے۔ یہ مقام صرف ان پیغمبران خدا کو حاصل ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے شرائع دے کر لوگوں کی طرف مبعوث کیا ہو ان کے سوا کسی دوسرے شخص کو یہ درجہ حاصل نہیں ہے۔ خواہ کتنا صاحب علم مستدین اور اونچے مرتبہ کا کیوں نہ ہو۔

اور کوئی شبہ نہیں کہ صحابیت کا شرف بہت بڑا شرف ہے۔ لیکن یہ فضیلت، رفعت شان اور عظمت کا درجہ ــــ جو بلاشبہ ان کے لئے ثابت ہے ــــ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ حجیت قول اور واجب الاتباع ہونے میں انہیں آنحضرت کا مقام دے دیا جائے۔ یہ وہ بات ہے جس کی اللہ نے اجازت نہیں دی اور ایک حرف بھی اس کی تائید میں ثابت نہیں ہے۔

جو لوگ صحابی کے قول کی حجیت کے لئے اس حدیث سے تمسک کرتے ہیں جس میں آپ نے فرمایا ہے:۔

اَصْحَابِیْ کَالنُّجُوْمِ بِاَیِّهِمُ اقْتَدَیْتُمْ اِهْتَدَیْتُمْ۔ کہ صحابہ کی مثال تاروں کی سی ہے۔ جس کی اقتدا کروگے راہ یاب ہوجاؤگے۔

تو یہ حدیث قطعًا ثابت نہیں ہے اور اہلِ فن (محدثین) اس بات سے خوب واقف ہیں کہ احکام شریعت میں سے کسی ادنےٰ حکم کے

---

[1] اعلام جزء مذکور

بارے میں اس حدیث پر عمل کرنا صحیح نہیں ہے۔ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ روایت صحیح طریق سے ثابت ہے تو اس کا معنی یہ ہے ۔ کہ صحابہ کرام کا اس شریعت مطہرہ پر بیش از بیش عمل کرنا جو کتاب و سنت سے ثابت اس کی اتباع پر حرص کرنا اور اسی طریق پر چلنا اس بات کو چاہتا ہے کہ دوسرے بھی اس پر عمل کریں اور کامل طور پر اس کی اتباع کریں۔ کیونکہ جب کسی سے یہ پوچھا جائے گا کہ تم نے یہ کیوں کیا؟ یہ بات کیوں کہی؟ تو وہ ضرور ہی کتاب و سنت سے اس کی دلیل پیش کرے گا۔ اور اس معاملہ میں کسی طرح کی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرے گا۔ یہی معنی ہے اس حدیث کا جس میں آپ نے فرمایا:۔

اِقْتَدُوْا بِالَّذِيْنَ مِنْ بَعْدِيْ اَبِيْ بَكْرٍ وَعُمَرَ — کہ میرے بعد دو شخصوں یعنی ابوبکرؓ اور عمرؓ کی اتباع کرنا۔

اور نیز فرمایا:۔

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ مِنْ بَعْدِيْ۔ — کہ میری اور میرے بعد خلفاء راشدین کی سنت پر عمل کرنا۔

اس بات کو اچھی طرح سمجھ لو۔ اس پر حرص کرو۔ اللہ تعالےٰ نے صرف محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس امت میں پیغمبر بنا کر بھیجا ہے اور آنحضرت کے سوا کسی کی اتباع کا حکم نہیں دیا اور کسی دوسرے شخص کی زبان پر ایک حرف بھی فرض نہیں کیا۔ اور نہ کسی دوسرے کے قول کو حجت بنایا ہے۔ خواہ کیسے باشد[1]

یوں ہم دیکھ رہے ہیں کہ علامہ شوکانی کو تقلید سے سخت نفرت اور کتاب و سنت کی اتباع کے جذبہ نے اس مقام پر لا کھڑا کیا ہے کہ وہ صحابہ کرام کے فتاویٰ تک کو قبول کرنے سے یہ سمجھ کر انکار کر رہے ہیں کہ یہ دین الٰہی اور فقہ اسلامی میں زیادتی کا موجب ہو جائے۔ جبکہ اللہ تعالےٰ نے ایک ہی نبی بھیجا ہے۔ جس کی اتباع واجب ہے۔

لیکن جو لوگ صحابہ کرام کے اقوال و فتاویٰ کو قبول کرتے ہیں اور ان سے استناد حاصل کرتے ہیں۔ وہ بھی سختی سے اس بات پر قائم ہیں کہ نبی ایک ہے۔ سنت رسول بھی ایک ہے۔ کتاب الٰہی (قرآن) بھی ایک ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ صحابہ وہ ہیں جنہوں نے کتاب الٰہی کی حفاظت کی اور آنحضرت کے اقوال کو امت تک پہنچایا، لہٰذا یہ شریعت محمدی کے سب سے زیادہ جاننے والے ہیں اور دوسروں سے زیادہ آنحضرت کا قرب رکھنے والے ہیں۔ اور ان کے اقوال آنحضرت کے اقوال

---

[1] ارشاد الفحول الی تحقیق الحق فی علم الاصول ص ۲۱۴

کے لئے ہیں۔ یہ بدعت یا اختراع نہیں ہے۔ بلکہ شریعت اسلامی کو اس کے سرچشموں سے تلاش کرنا ہے۔ کیونکہ شریعت کے مصادر و موارد سے ان سے بڑھ کر کون واقف کار ہو سکتا ہے۔ پس جو ان کی پیروی کرتا ہے وہ ان لوگوں سے ہے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے :۔

وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ ‏ اور جنہوں نے نیکوکاری کے ساتھ ان کی پیروی کی ۔ (۹-۱۰۰)

اور جو لوگ ان کے فتاویٰ کو اس بنا پر قبول کرتے ہیں کہ یہ از قبیل سنت ہیں ان میں اکثریت (خاص کر امام احمد) ایسے لوگوں کی ہے جو احادیث صحیحہ سے انہیں مؤخر رکھتے ہیں اور انہیں احادیث کا درجہ نہیں دیتے۔ لہٰذا ان صحابہ کی پیروی (در حقیقت) سنت ہی پیروی ہے۔ جب کہ ان کے اقوال کے علاوہ کسی حدیث سے وہ مسئلہ ثابت نہ ہو۔

علامہ شوکانی اقوال صحابہ کی اتباع سے انکار کرتے وقت اگر یہ بھی کہہ دیتے کہ فقیہہ اس کی بجائے اپنے اجتہاد و قیاس پر اعتماد کرے۔ تو ان کے کلام میں کچھ فکری ہم آہنگی پیدا ہو جاتی۔ اگرچہ اس میں غلو اور زیادتی تھی۔ لیکن علامہ شوکانی تو قیاس و اجتہاد کو نہ ماننے والوں میں شمار ہوتے ہیں۔ چنانچہ قیاس ثابت کرنے والوں کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

سب سے وزنی بات وہ یہ کہتے ہیں کہ نصوص سے تمام احکام ثابت نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ نصوص متناہی ہیں اور حوادث غیر متناہیہ۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس دین کے کامل ہونے کی خبر دی ہے اور رسول اللہ نے شریعت بیضاء کو اس حالت میں چھوڑا ہے۔ کہ اس کے دن رات ایک سے روشن ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی مجتہد کو کتاب و سنت سے کوئی نص نہ ملے تو وہ اگر کسی صحابی کے قول پر فتویٰ نہ دے اور نہ قیاس و اجتہاد سے کام لے تو وہ کیا کرے؟ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شوکانی ایک ایسا دروازہ کھولنا چاہتے ہیں جو تنگنائیوں میں لے جاتا ہے۔ جن سے باہر نکلنا ممکن نہیں۔ اس وجہ سے ان کے کلام میں اعتدال نہیں ہے۔ بلکہ غلو اور مبالغہ پایا جاتا ہے۔ اور فی الجملہ جادۂ مستقیم سے انحراف۔

تابعی کا فتویٰ

ہم فتاویٰ صحابہ کے بارے میں امام احمد کا مسلک معلوم کر چکے اور یہ بھی جان لیا کہ وہ کس صورت میں انہیں قبول کرتے تھے۔ اختلاف کی صورت میں مطلقاً اس پر عمل کرتے تھے۔ یا کسی شرط کے ساتھ؟ اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نص نہ ملنے کی صورت میں تابعی کے فتویٰ کے بارے میں ان کی رائے کیا تھی؟ کیا وہ اسے صحابی کے فتویٰ کی طرح قبول کرتے تھے ـــــ اگرچہ فتوائے صحابی سے کم مرتبہ ہے ـــــ

یا اپنی رائے سے اجتہاد کرتے تھے؟

جمہور فقہاء اگرچہ اس کی تصریح کرتے ہیں کہ تابعین کے فتاویٰ کو اصل مرجع تو نہیں بنایا جاسکتا تاہم کبھی بعض کبار تابعین کے فتووں کو وہ قبول بھی کر لیتے تھے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کبھی ابراہیم نخعی کے فتاویٰ قبول کر لیتے تھے۔ لیکن اصول استنباط میں ایک اصل کی حیثیت سے ان فتاویٰ کا اعتبار نہیں کرتے تھے۔ بلکہ انہوں نے تصریح کی ہے کہ وہ بھی آدمی تھے جس طرح انہوں نے اجتہاد سے کام لیا۔ اسی طرح ہمیں بھی حق پہنچتا ہے کہ اجتہاد کریں۔ اسی طرح امام مالک احیاناً سعید بن المسیب، یزید بن اسلم، قاسم بن محمد بن ابی بکر کے اقوال کے مطابق فتویٰ دیتے تھے۔ ایسے ہی امام شافعی کبھی عطار کے قول کو قبول کر لیتے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان ائمہ کے سامنے کبھی صحیح اجتہادی دلیل ہوتی تھی۔ لیکن اس کے ساتھ جب بعض کبار تابعین کی رائے کو بھی اپنے سے ہم آہنگ پاتے تو اس سے مانوس ہو جاتے۔ اور ان کی سابقیت کی وجہ سے ان کی طرف وہ فتویٰ منسوب کر دیتے اگرچہ ایک مجتہد ان کی اتباع اور ان کے قول پر اعتماد کئے بغیر بھی ان دلائل و نتائج تک پہنچ سکتا ہے۔

یہ امام احمد سے پہلے کے ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہے جن میں سے تیسرے (امام شافعی) کے امام احمد شاگرد بھی ہیں۔ خود امام احمد سے اس سلسلہ میں مختلف روایات ہیں ایک روایت یہ ہے کہ وہ حجت مانتے تھے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ حجت نہیں مانتے تھے اور تابعی کی فقہ کو اس کی تفسیر کا درجہ دیتے تھے۔ تو گویا امام احمد سے فتاویٰ تابعین کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ انہیں حجت مانتے تھے اور دوسری یہ کہ حجت نہیں مانتے تھے۔ لیکن یہ بحث اس وقت ہے جب اس مسئلہ کے متعلق کوئی نص، صحابی کا فتوےٰ اور حدیث مرسل وغیرہ ایسی دلیل موجود نہ ہو جو کہ امام احمد کے نزدیک بالاتفاق حجت ہوسکتی ہے۔ لیکن جب ان اصول میں سے کوئی چیز اس مسئلہ کے متعلق موجود ہو تو بالاتفاق ان کے نزدیک تابعی کا فتویٰ حجت نہیں ہے۔

حنابلہ سے جو علماء اس کی حجیت کے قائل ہیں وہ اس باب میں پھر مختلف ہیں کہ قیاس پر اس کی تقدیم جائز ہے یا نہیں۔ ایک فریق سے قیاس پر مقدم رکھتا ہے۔ کیونکہ قیاس کو بوقت ضرورت کام میں لایا جاتا ہے اور تابعی کے قول کے ہوتے ہوئے اس کی ضرورت نہیں ہے۔ تابعی کا فضل و تقویٰ معتبر ہے لہٰذا اسے فقہی رائے (قیاس) پر تقدم حاصل ہوگا۔ دوسرا گروہ قیاس کو اس پر مقدم رکھتا ہے کیونکہ قیاس دلیل معتبر ہے اور اس کے معارض ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ قیاس ایک ایسی دلیل شرعی ہے جس پر سلف میں سے ایک جماعت گامزن رہی ہے۔ اور اس کی بنیاد کسی نص پر ہوگی اور جب نص تابعی کے قول پر مقدم ہوتی ہے تو جو نص پر محمول ہوا سے بھی مقدم ہونا چاہیئے۔

حنابلہ کے نزدیک کبار تابعین کے فتاویٰ کی حیثیت

اس بارے میں جو اختلاف بھی ہو اور امام احمد سے جس قدر روایات بھی ہوں بہرحال علمار حنابلہ کا مشہور قول یہ ہے کہ امام احمد اکثر مواقع پر تورعاً اجتہاد بالرائے سے گریز کرتے تھے۔ لیکن جب کوئی ضعیف اثر بھی نہ پاتے تو علمار اثر میں سے کسی کا قول قبول کر لیتے تھے۔ جیسے امام مالکؒ، امام ثوریؒ، سفیان بن عیینہ، اوزاعی وغیرہم اور جو شخص اس مسلک کا ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ کبار تابعین کے فتاویٰ پر عمل کرے۔ جیسے سعید بن المسیب اور دیگر فقہار مدینہ سبعہ جو کہ حضرت عمرؓ عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت کی فقہ کے وارث سمجھے جاتے تھے لیکن وہ ان کے اقوال کو بطور اصل فقہی کے نہیں مانتے تھے۔ بلکہ احتیاط و استیناس کے طور پر قبول کر لیتے تھے۔ جیساکہ حدیث ضعیف کے متعلق ان کی روش تھی۔ کہ وہ اسے حضور کی طرف نسبت کے لحاظ سے صحیح نہیں مانتے تھے اور نہ اس کے صدق پر حکم لگاتے تھے۔ بلکہ اسے احتیاط کے طور پر قبول کرتے تھے اور اپنی طرف سے قیاس کرنے پر اسے ترجیح دیتے تھے۔

۴۔ الاجماع

حافظ ابن القیمؒ نے فقہ حنبلی کے اصول میں اجماع کو شمار نہیں کیا جیسا کہ ہم ان کے بیان کردہ اصول نقل کر چکے ہیں۔ بلکہ رواۃ تو امام احمدؒ سے یہاں تک نقل کرتے ہیں کہ:۔

"جو شخص کسی مسئلہ میں اجماع کا ادّعا کرتا ہے۔ وہ کاذب ہے۔"

ان سے یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ اجماع کا وجود فرض بھی کر لیں تو اس کا علم نہایت مشکل ہے ــــ الغرض اس طرح کی امام احمد سے بہت سی عبارات منقول ہیں جن میں یا تو مطلق وجود اجماع کی نفی کی گئی ہے یا اس کے علم سے انکار کیا گیا ہے اور یا صحابہ کرام کے علاوہ بعد کے زمانہ میں وجود اجماع کی نفی ہے۔

لہٰذا اب ہم امام احمد کی صحیح رائے کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ کیا وہ اس کے وجود کے قائل بھی تھے؟ کیا وہ اسے حجت سمجھتے تھے؟ اگر حجت مانتے تھے تو حجیّت میں اس کا کیا مرتبہ ہے؟ یہاں ہم ان ہر سہ سوالات کا حل پیش کریں گے۔ علاوہ ازیں اجماع کے متعلق علمائے اصول کی کاوشوں کا ذکر نہیں کریں گے جو کہ اس کے کلی و جزئی مسائل میں لمبا چوڑا اختلاف کرتے ہیں۔ کیونکہ ان مباحث کا اصل مقام علم اصول ہی ہے۔

حقیقت اجماع پر بحث کرنے سے قبل یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ہم اس کی وہ حقیقت بیان کرنا چاہتے ہیں جو امام احمد نے اپنے شیوخ سے حاصل کی۔ چنانچہ جن اساتذہ سے امام صاحب نے کسب فیض کیا ان میں امام شافعی ہی ایسے بزرگ نظر آتے ہیں جنہوں نے اس مسئلہ پر تحقیقات شروع کی۔ لہٰذا ہم امام شافعی کے بیان کردہ مباحث کے مطابق اس کی حقیقت تلاش کریں گے۔

امام شافعی حقیقت اجماع پر بحث کرتے ہوئے اپنی کتاب ابطال الاستحسان میں لکھتے ہیں کہ:۔

کہ جس مسئلہ کو میں یا کوئی اہل علم "اجماعی مسئلہ" قرار دیتے ہیں تو اس کا یہ معنی ہوتا ہے کہ جن اہل علم سے ہم نے تحصیل کی وہ یوں ہی

کہتے تھے اور اپنے سے سابق بزرگوں سے بھی اسی طرح بیان کرتے تھے۔ جیسے نماز ظہر کی چار رکعات، تحریم خمر یا اس نوع کے دیگر مسائل۔

بلاشبہ یہی وہ اجماع ہے جس کا امام احمد انکار کرتے تھے۔ یا اسے مستبعد خیال کرتے تھے اور استنباط و احتجاج کے وقت اس کا وجود تسلیم کرنے میں تشدد سے کام لیتے تھے۔ اسی کو علماء حنابلہ ترجیح دیتے ہیں اور نفس الامر میں بھی یہی بات معقول معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ مسائل کے بارے میں امام احمد خالی مناقشہ سے کام نہیں لیتے تھے کہ صرف حقائق کی چھان بین کرلیں اور اس کے امکان یا عدم امکان کے متعلق بحث و گفتگو کرلیں، اس طرح فنظری مباحث میں وقت صرف کریں اور عملاً ان کے سامنے کوئی ایسا فتویٰ نہ ہو جس کے متعلق استخراج حکم کرنا چاہتے ہیں یا کسی دلیل کو ترجیح دینا چاہتے ہیں۔ جس کی وجہ سے اس قسم کے غور و فکر پر مجبور ہیں۔ علمائے حنابلہ بھی اجماع کی یہی تعریف کرتے ہیں۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ اس کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:۔

اجماع کے معنی یہ ہیں کہ احکام شریعت میں سے کسی حکم پر علمائے اسلام متفق ہو جائیں۔ جب کسی مسئلہ میں اجماع امت ثابت ہو جائے تو کسی کے لیے ان کے دائرۂ اجماع سے باہر نکلنے کی اجازت نہیں ہے۔ کیونکہ امت مسلمہ ضلالت پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔ لیکن بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کے بارے میں لوگ خیال کرتے ہیں کہ ان پر اجماع ہو چکا ہے۔ حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہے اور ان کے مقابلہ میں دوسرا قول راجح ہے۔[1]

اس معنی کی رو سے اجماع بہت سے دینی مسائل میں متحقق ہے۔ جیسے نمازوں کی تعداد ان کے اوقات کی تعیین روزہ اور اس کی حدود، بعض مفطرات کی تفصیل، دیات، حدود و قصاص کے بعض مسائل وغیرہا، یہ سب ایسے مسائل ہیں جن پر صحابہ کرام اور ان کے بعد کے اہل علم کا اجماع ہے۔ یہاں تک کہ یہ مسائل دین کے اجماعی مسائل بن گئے ہیں۔ لیکن ان میں حجیت صرف اجماع پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ اس سلسلہ میں نصوص مثبتہ بھی موجود ہیں اور ان نصوص کی صحت اور ان سے استدلال کے درست ہونے پر اجماع ہو چکا ہے۔

تاہم عصر اجتہاد یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ کے زمانہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ امام اوزاعی، امام ابو یوسف وغیرہما ایسے علماء بھی موجود تھے جو ان مسائل کے بارے میں اکثر علماء کے قول یا اجماع سے احتجاج کرتے تھے جن پر دراصل اجماع منعقد نہیں ہے۔

مثلاً امام ابو یوسف اپنی کتاب الرد علی سیر الاوزاعی میں "گھوڑوں کے لئے حصہ" پر امام اوزاعی سے اختلاف کرتے

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ص۴۰۶ ج ۱

ہیں۔ چنانچہ محولہ بالا کتاب کا متن ملاحظہ ہو:۔

امام ابوحنیفہ کا قول کہ (میدان جہاد میں) جس آدمی کے پاس دو گھوڑے ہوں اسے ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا، امام اوزاعی کہتے ہیں کہ اسے دو گھوڑوں کا حصہ تو دیا جائے گا، لیکن دو سے زیادہ کا حصہ نہیں ملے گا، یہی مسلک اہلِ علم کا ہے اور اسی پر ائمہ کا عمل ہے۔

قاضی ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ آنحضرت یا صحابہ کرام سے کوئی ایسی روایت ثابت نہیں ہے کہ آنحضرت نے دو گھوڑوں کا حصہ دلایا۔ اس باب میں صرف ایک حدیث ہے اور ہمارے نزدیک حدیث آحاد شاذ کا حکم رکھتی ہیں جسے ہم قبول نہیں کرتے۔ اب رہا اوزاعی کا یہ دعویٰ کہ اس پر ائمہ اور اہلِ علم کا عمل ہے تو اس کی حیثیت اہل حجاز کے اس قول سے زیادہ نہیں ہے کہ "یہی سنت ہے" لہٰذا یہ بات تسلیم نہیں کی جاسکتی اور نہ جہال سے یہ بات نقل کی جاسکتی ہے۔ بتائیں تو سہی کہ کون وہ امام ہے جس نے اس پر عمل کیا اور کس عالم نے اسے قبول کیا؟ تاکہ ہم اندازہ کرسکیں کہ کیا اعتبار و اعتماد کے وہ اہل بھی ہیں؟ کیا ان کا علم قابل بھروسہ بھی ہے؟ وہ کس بنا پر دو گھوڑوں کو حصہ دلاتا ہے اور تین کو نہیں دلاتا؟ کس دلیل کی رو سے یہ بات کہتا ہے وہ گھوڑا جو گھر میں بندھا رہا ہے۔ اور اس پر جہاد نہیں کیا اسے کیسے حصہ دیا جاسکتا ہے؟

اس تصریح سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اوزاعی عامہ اہل علم اور ائمہ کے عمل یعنی اجماع سے کس طرح دلیل لاتے ہیں اور قاضی ابو یوسف اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ اس طرز استدلال سے بھی انکار کرتے ہیں اور امام اوزاعی کے اس دعوے کو نتاج علمی کے لحاظ سے غیر مستقیم قرار دیتے ہیں اور مطالبہ کرتے ہیں کہ ان علماء اور اہل علم کا نام لیا جائے تاکہ معلوم ہو کہ کیا وہ اس بات کے اہل بھی ہیں کہ ان کی بات مانی جائے اور ان کے اقوال کو حجت سمجھا جائے یا اس کی اہلیت ان میں نہیں ہے۔ لہٰذا صرف لفظ اجماع کو ذکر کر دینا اور اجماع کرنے والوں کا نام نہ لینا کوئی نتیجہ خیز بات نہیں ہے۔

امام شافعی اور اجماع

امام شافعی اگرچہ اجماع کے قائل ہیں اور اسے حجت مانتے ہیں۔ لیکن جن مسائل میں وہ مناظرہ کرتے ہیں ان کے بارے میں جب ان پر اجماع سے دلیل لائی جاتی ہے تو اس کے وقوع کا انکار کر دیتے ہیں۔ اس طرح وہ اجماعی مسائل کا دائرہ تنگ کر دیتے ہیں۔ بلکہ وہ احکام عامہ جو ضروریات دین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے سوا دوسرے مسائل میں اس کے ممتنع ہونے کا حکم لگاتے ہیں۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب "جماع العلم" میں اس مناظر کو جو اہل علم کے اجماع سے احتجاج کرتا ہے۔ مخاطب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"وہ اہل علم کون ہیں کہ جب کسی بات پر متفق ہو جائیں تو ان کا اتفاق اجماعی حجت سمجھا جائے گا؟"

امام شافعی کا مناظر اس کے جواب میں کہتا ہے۔ وہ لوگ مراد ہیں جنہیں اہل شہر فقیہہ مانتے ہیں، ان کے قول پر رضامندی کا اظہار کرتے ہیں اور ان کے حکم کو مانتے ہیں۔ پھر امام شافعی اس نظریہ کو غلط بتاتے ہیں اور اس کے عدم امکان سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ہر شہر میں اس صفت کے لوگ موجود ہیں جو اسے (یعنی اس قائل کو) علم فقہ سے جاہل بتاتے ہیں اور اس کے لئے فتوے دینا جائز نہیں سمجھتے اور نہ کسی کے لئے حلال سمجھتے ہیں کہ ان کی بات قبول کرے اور پھر ہر شہر کے اہل علم باہم اختلاف رکھتے ہیں اور ایک شہر کے علماء دوسرے شہروں کے علماء سے اختلاف رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہم سب کو معلوم ہے کہ اہل مکہ میں سے ایسے علماء بھی ہیں جو عطاء کے قول سے اختلاف نہیں کرتے اور ایسے بھی ہیں جو ان کے قول کے مقابلہ میں دوسروں کے اقوال اختیار کر لیتے ہیں۔ پھر زنجی (زنگی) ابن خالد بھی فتویٰ دیتا ہے اور بعض لوگ اسے بھی فقہی مسائل میں دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں۔ اور بعض سعید بن سالم کے قول کی طرف میلان رکھتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک کے اصحاب دوسرے کی تضعیف کرتے ہیں۔ اور حدِ اعتدال سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ مجھے یہ بھی معلوم ہے کہ اہل مدینہ سعید بن المسیب کو دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں، لیکن ان کے بعض اقوال کو ترک بھی کر دیتے ہیں۔ پھر ہمارے زمانے میں کچھ لوگ پیدا ہوئے جن میں سے امام مالک بھی ہیں۔ بہت سے لوگ انہیں دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں اور کچھ لوگ وہ بھی ہیں جو ان پر جرح کرتے ہیں اور ان کے مسلک کی تضعیف کرتے ہیں۔ اسی طرح مغیرہ بن حازم اور دراوردی کے متعلق میں دیکھتا ہوں کہ کچھ لوگ ان کے مسلک پر عمل پیرا ہیں اور دوسرے ان کی مذمت کرتے ہیں۔ اسی طرح کوفہ میں ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو ابن ابی لیلیٰ کے مسلک پر عامل ہیں اور قاضی ابو یوسف کے مذاہب کی مذمت کرتے ہیں اور دوسرے وہ ہیں جو قاضی ابو یوسف کی طرف مائل ہیں اور ابن ابی لیلیٰ کی مذمت کرتے ہیں۔ اور کچھ لوگ امام ثوری کی طرف میلان رکھتے ہیں اور دوسرے اس کے بالمقابل حسن بن صالح کے قول کو حجت سمجھتے ہیں۔"

اس کے علاوہ اہل امصار کے اختلاف کے بارے میں مجھے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ کچھ لوگ عطاء کو علمی مرتبہ میں تابعین پر مقدم رکھتے ہیں اور بعض ابراہیم النخعی کی تقدیم کے قائل ہیں۔ پھر ہر گروہ اپنے پیشوا کے بارے میں مبالغہ سے کام لیتا ہے۔ یہ ہے ان علماء کا حال جو فقیہہ شہر کہلاتے ہیں۔

پھر اہل امصار میں یہ اختلاف اس قدر شدت اختیار کر گیا ہے کہ بعض مفتی لوگ حلف اٹھا کر کہہ دیتے ہیں کہ فلاں کے لئے

اس کے نقصِ عقل یا جہالت کی بنا پر فتویٰ دینا جائز نہیں ہے، فلاں کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ خاموش رہے اور دوسرے اہل علم فتویٰ دیں اور دوسرے اہل شہر اسے جاہل بتاتے ہیں اور منصبِ افتار کا اہل نہیں سمجھتے۔ یہ ہر شہر کی عام حالت ہے۔ پس جب ان میں باہم اختلاف کا یہ عالم ہے تو یہ کیونکر تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ یہ لوگ تفقہ عام یا اس کے کسی ایک فقہی مسئلے پر متفق ہو سکتے ہیں

امام شافعی کی ان تصریحات سے ظاہر ہوتا ہے کہ گویا ہر شہر کے فقہار میں اس قدر اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان میں کوئی ایسا فقیہہ مقرر نہیں ہو سکتا جس کی فقاہت کے سب لوگ معترف ہوں اور پھر بلادِ مختلفہ کے فقہار میں اس قدر اختلاف پایا جاتا ہے کہ وہ کسی ایک عام فقہ پر جمع نہیں ہو سکتے۔ اور نہ کسی مسئلہ میں ایک رائے پر اتفاق کر سکتے ہیں۔

پھر اس کے بعد امام شافعی ایک دوسرا بحث پیدا کرتے ہیں کہ جن علمار کے ذریعہ اجماع منعقد ہوتا ہے۔ ان کا کن اصناف کے علمار سے ہونا ضروری ہے۔ کیا علمار کلام بھی ان میں داخل ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ اس طرح ان علمار کے بیان میں اس قدر اعتراضات سے کام لیتے ہیں کہ کسی ایک فقیہہ پر بھی ایسے علمار کی علامات واضح طور پر بیان کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اور امام شافعی کا مناظر ان اعتراضات سے تنگ آکر یہ سوال کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ کیا اجماع کوئی چیز بھی ہے؟ تو امام شافعی اسے جواب دیتے ہیں:۔

ہاں بحمداللہ، فرائض کا ایک بڑا حصہ ایسا بھی ہے جس سے کوئی شخص عدم واقفیت کا اظہار نہیں کر سکتا۔ یہ ایسا اجماع ہے جس کے بارے میں اگر تم اجماع کا دعویٰ کرو تو کوئی بھی تم سے یہ نہیں کہے گا کہ نہیں یا اجماع نہیں ہے۔ پس یہ ہے وہ طریقہ جس سے کسی شخص کو دعوائے اجماع میں سچا کہا جا سکتا ہے۔ کچھ اصول علم بھی ایسے ہیں جن پر لوگوں کا اجماع ہے۔ اگرچہ ان کی فروعات میں مختلف ہیں۔ لیکن جس اجماع کا تم دعوے کرتے ہو، تم اہلِ امصار کے اختلاف کو سامنے رکھ کر خود ہی انصاف کرو کہ کیا اس قسم کے مسائل کو "اجتماعی مسائل" کہنا صحیح ہو سکتا ہے؟[1]

امام شافعی نے اپنی کتاب اختلاف الحدیث میں تصریح کی ہے کہ صحابہ اور تابعین میں سے کسی نے بھی اصولِ فرائض کے سوا کسی ایک مسئلہ میں اجماع کا دعویٰ نہیں کیا۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ:۔

اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، تابعین اور تبع تابعین اور اس کے بعد کے علمار میں سے کسی نے بھی ان فرائض کے سوا جن کی پابندی عام مسلمانوں پر فرض ہے، کسی اور مسئلہ میں اجماع کا دعویٰ نہیں کیا۔ اور میرے علم میں روئے زمین پر کوئی ایسا عالم نہیں ہے اور نہ وہ جسے لوگ اہل علم کا خطاب دیتے ہوں

---

[1] کتاب جماع العلم صفحہ ۲۵۶۔

جس نے اس مسلک سے انحراف کیا ہو[1]

مذکورہ بالا بیان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ فرائض کے سوا جن کا شمار ضروریات دین میں ہے اور جن کا کوئی شخص رکن دین ہونے کی وجہ سے انکار نہیں کر سکتا۔ کوئی عالم کسی مسئلے میں دعوئے اجماع پر اصرار نہیں کر سکتا۔ کیونکہ کسی مسئلہ کو اجماعی خیال کرنے کے بعد جلد ہی معلوم ہو جاتا ہے کہ اس میں دوسرا اختلافی قول بھی ہے۔

یہ تھے امام احمد کے زمانہ میں اجماع کے متعلق نظریات اجو بحث و نظر کا موضوع بنا ہوا تھا۔ اور جس کے متعلق مناظرات و مباحث میں اکثر لوگ ادّعا کرتے تھے۔ اور ہر مناظر یہ کہہ دینا آسان سمجھتا تھا کہ یہ اکثر اہل علم کی رائے ہے۔ یا اہل علم کا اس مسئلہ پر اجماع ہے۔ اور دوسرا اس دعویٰ کی تردید کرتا اور اسے اہل علم کی طرف منسوب کرنے میں اختلاف ظاہر کرتا تھا۔ بلکہ امام اوزاعی جیسا شخص جو شام میں امام کی حیثیت رکھتا ہے یہ دعویٰ کر دیتا ہے کہ عامۃ اہل علم دو گھوڑوں کا حصہ دلاتے ہیں۔ امام ابو یوسف اس کے دعوئے اجماع کا انکار کرتے ہیں اور اس کے احتجاج کو یہ کہہ کر رد کر دیتے ہیں کہ پہلے یہ بتایئے کہ وہ اجماع کرنے والے تھے کون؟

پھر دیکھئے امام شافعی استقرائی طریقہ سے امتناع اجماع ثابت کرتے ہیں یا کم از کم اس کا دشوار ہونا ظاہر کرتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں کہ فرائض کے سوا کسی اور مسئلہ میں دعوئے اجماع پر کوئی عالم اصرار نہیں کر سکتا۔

اب امام احمد آتے ہیں وہ ان دعاوی اور ان کے بطلان کو دیکھتے ہیں۔ اور اجماع کے متعلق امام شافعی سے صحیح نظریہ کا درس لیتے ہیں جن کی عقل علمی پر وہ بہت فریفتہ تھے اور انہیں اس بات کی حرص تھی کہ وہ مکہ میں امام شافعی سے ملاقات پر ان کی ذہانت سے استفادہ حاصل کریں گے۔ اس بنا پر راجح یہی ہے کہ امام احمد دین کے امور معلومہ ضروریہ کے سوا وجود اجماع کو مستبعد قرار دیتے تھے۔ امام احمد چونکہ اس امر میں بہت محتاط تھے کہ علماء کی طرف وہ بات منسوب کریں جو انہوں نے نہ کہی ہو یا غلط بات کا ادعا کریں۔ اس لئے جب کسی مسئلہ غیر مختلف فیہا کے ساتھ احتجاج کرتے تو یہ نہیں کہتے تھے کہ اس پر اجماع ہے۔ بلکہ تورعاً یہ کہتے کہ جہاں تک مجھے علم ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا خیال یہ تھا کہ اجماع کا علم دشوار ہے۔ بلکہ اصول فرائض کے سوا کسی مسئلہ میں اجماع ناممکن ہے۔ جیسا کہ امام شافعی کا خیال تھا۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ضروریات دین کے سوا، جن کا کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا، دعوئے اجماع ناممکن ہے۔ چنانچہ

---

(1) اختلاف الحدیث صفحہ ۱۴۷ برحاشیہ کتاب الام)

حافظ ابن القیمؒ ذکر کرتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل بھی امام شافعیؒ کی طرح دعوائے اجماع کا انکار کرتے تھے۔ وہ لکھتے ہیں:۔

"امام احمد نے اس شخص کی تکذیب کی ہے جو اجماع کا دعویٰ کرتا ہے اور حدیث ثابت پر اس کی تقدیم کو جائز نہیں سمجھتے۔ اسی طرح امام شافعی اپنے رسالہ جدیدہ میں یہ مسلک اختیار کرتے ہیں کہ جس مسئلہ میں اختلاف معلوم نہ ہو اس کے متعلق یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس پر اجماع ہے"۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل کہتے ہیں۔ امام حنبل نے اپنے والد سے سنا وہ فرماتے تھے۔ جس مسئلہ کے بارے میں کوئی شخص اجماعی ہونے کا دعویٰ کرے وہ جھوٹ ہے اور اجماع کا ادّعا کرنے والا شخص جھوٹا ہے۔ اسے کیا معلوم کہ اس میں کسی نے اختلاف کیا ہو اس لئے دعوائے اجماع کی بجائے اسے یہ کہنا چاہیئے کہ مجھے معلوم نہیں کہ اس بارے میں کس نے اختلاف کیا ہے، امام احمد اور دیگر ائمہ حدیث کے نزدیک آنحضرت کی حدیث اس بات سے بالاتھیں کہ ان پر اجماع کو مقدم رکھیں محض اس لئے کہ اس کے مخالف کا علم نہیں ہے۔ اگر یہ بات جائز ہوتی تو نصوص بیکار ہو جاتے۔ یہی وجہ تھی جس کی بنا پر امام احمد اور شافعی نے دعوائے اجماع کا انکار کیا ہے۔

امام احمد مطلق اجماع کے منکر نہ تھے

ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد اور ان کے شیخ امام شافعی اس معاملہ میں ایک ہی مسلک پر قائم تھے اور وہ یہ تھا کہ اجماع حجت ہے۔ لیکن محض ادعا سے اگر کوئی شخص اس کے نصوص پر مقدم ہونے کا دعوےٰ کرتا تو اسے قبول نہ کرتے اور ان دونوں کا مسلک یہ تھا کہ وہ مسائل جن میں کوئی خلاف نظر نہ آتا ہو ان کے بارے میں اجماع کا دعوےٰ کرنے کی بجائے یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اس مسئلہ کسی قسم کا اختلاف ہماری نظر میں نہیں ہے اور کسی عالم کے سامنے ایسے مسائل کا آجانا جن کے بارے میں اسے کسی قرن میں اختلاف نظر نہ آتا ہو، کچھ مستبعد نہیں ہے۔ بلکہ یہ بات امور واقعیہ سے ہے اور اسے ان مسائل کو قبول کر لینا چاہیئے تاکہ سب کے خلاف وہ الگ راہ اختیار نہ کرے۔ لیکن اگر اس کے خلاف کوئی حدیث مل جائے تو پھر کسی دوسری چیز کی طرف التفات نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ اگر وہ ایک گروہ کے قول کو چھوڑ کر دوسرے گروہ کے قول کو اختیار کر سکتا ہے تو جب وہ قول حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف ہو اس وقت اسے بالاولیٰ ترک کر دینا چاہیئے۔ کیونکہ آنحضرت کے قول کے بعد کسی دوسرے قول کی ضرورت نہیں ہے۔

مذکورہ بالا بیانات کی روشنی میں ہم دو نتیجوں تک پہنچتے ہیں:۔

اول یہ کہ احمد تمام مسائل میں وجود اجماع کی مطلق نفی نہیں کرتے تھے۔ بلکہ ان دعاوی کی نفی کرتے تھے۔ جن کے بارے میں اس عصر کے علماء اجماع کا دعویٰ کر رہے تھے جیسا کہ امام ابو یوسف نے امام اوزاعی کے اس ادعا کی نفی کی کہ یہ عامہ اہلِ علم کا مسلک ہے۔ جیسا کہ امام شافعی نے اپنے مناظر کے دعویٰ کی تردید کی۔ جو اجماع کا نام لے کر صحیح حدیث کو رد کر دینا چاہتا تھا۔

دوم یہ کہ امام احمد یہ بات مانتے تھے کہ بہت سے مسائل ایسے بھی ہیں جن کے بارے میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں اور جب کسی مسئلہ میں حدیث نہ پاتے تو ان مسائل سے احتجاج کرتے لیکن ان میں اجماع کامل کا دعوےٰ نہیں کرتے تھے بلکہ یہ کہتے کہ مجھے اس کے بارے میں اختلاف معلوم نہیں ہے۔ یہ محض دینی احتیاط تھی۔ علاوہ ازیں حق بات بھی یہی ہے۔ جیسا کہ ہم امام شافعی سے نقل کر چکے ہیں۔

امام احمد وجودِ اجماع کے منکر نہ تھے

جب یہ بات ثابت ہے کہ امام احمد سرے سے وجود اجماع کی نفی نہیں کرتے تھے بلکہ مسائل جزئیہ میں اجماع کی نفی کرتے تھے۔ جب وہ دلیل کے مقابلہ میں استعمال ہوتے، تو یہ عقلاً اس کے وجود کا انکار نہیں تھا جیسا کہ نظام اور بعض شیعہ حضرات کا خیال ہے۔ بلکہ امام احمد جب اجماع کا نام لیتے تھے تو اس کے وجود یا عدم وجود سے بحث نہیں کرتے تھے۔ بلکہ اس کے علم کے متعلق بحث کرتے تھے۔ اسی لئے وہ فرمایا کرتے:۔

"مجھے اس کے خلاف کوئی بات معلوم نہیں ہے۔"

اور یہ الفاظ جس طرح وجود مخالف کی نفی نہیں کرتے تھے۔ اسی طرح مخالف کے وجود کو بھی ثابت نہیں کرتے تھے۔ لہٰذا تمام تر نزاع اس کے علم کے بارے میں تھا نہ کہ وجود کے متعلق، کیونکہ کسی چیز کے وجود کے متعلق بحث کرنا کہ ممکن ہے یا محال، محض ایک فلسفی بحث ہے اور امام شافعی اس پر اپنے فلسفہ اجتماعی کی حیثیت سے غور کر چکے تھے۔ لیکن امام احمد اس پر وقائع و فتاویٰ کی حیثیت سے نظر ڈالتے تھے نہ کہ فلسفی نقطۂ نظر سے۔ اس لئے وہ مسائل میں اس امر پر اکتفا کر لیتے تھے کہ اس مسئلہ میں مجھے اختلاف معلوم نہیں اور جو شخص دعوائے اجماع کرتا۔ اس کی تکذیب کر دیتے۔ کیونکہ ہو سکتا تھا کہ اس میں قول مخالف موجود ہو اور اسے اس کا علم نہ ہو۔ چنانچہ کتاب "المدخل الی مذہب الامام بن حنبل" میں ہے[1]۔

---

[1] لابن بدران الدمشقی المتوفی ۱۳۴۸ھ مترجم

اصل نقطۂ نظر

اس سے کسی شخص کو اس وہم میں مبتلا نہیں ہو جانا چاہیے۔ کہ امام احمد عقلی طور پر اجماع کا انکار کرتے تھے۔ وہ تو صرف کسی معین حادثہ پر اجماع کے علم کی نفی کرتے تھے جو تمام اقطار اسلامیہ میں پھیل چکا ہو۔ اور اس پر ہر مجتہد واقف ہو چکا ہو پھر سب نے قول واحد پر اتفاق کر لیا ہو اور اس مدعی اجماع کو سب کے اقوال کا علم ہو گیا ہو۔ تم جانتے ہو کہ عادۃً ایسا ہونا مشکل ہے جیساکہ ہر انصاف پسند شخص سمجھتا ہے۔ جو جمود و تقلید کے بندھن سے آزاد ہو۔ ہاں ایسے اجماع کا علم صرف عہد صحابہ کے بارے میں ممکن ہے۔ کیونکہ ایک تو اس وقت مجتہدین کی قلت تھی اور دوسرے محدثین نے ان کے فتاوی و آراء کو خوب نقل کیا ہے۔ لہٰذا کسی عقلمند کے لئے مناسب نہیں ہے کہ امام احمد پر مطلق اجماع کے انکار کی تہمت لگا کر ان پر افترا پردازی کرے۔[1]

اس تصریح سے معلوم ہوا کہ امام احمد دعوئے اجماع کا انکار بحیثیت وقوع کے نہیں کرتے تھے۔ بلکہ صرف بلحاظ علم کے اس کی نفی کرتے تھے۔ اگرچہ ان کے الفاظ سے وقوع فی الجملہ کا مستبعد ہونا ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ امام احمد کی یہ مراد نہ تھی۔

اور جب اجماع کی نفی کی بنا عدم علم پر ہے تو جب اسباب علم وافر ہوں تو رد و انکار نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بات صرف عصر صحابہ کے متعلق ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عہد میں علماء صحابہ صرف مدینہ میں مقیم تھے۔ اور دوسرے شہروں میں اب تک منتشر نہیں ہوئے تھے۔ لہٰذا یقیناً ممکن ہے کہ انہوں نے کسی رائے پر اجماع کر لیا ہو۔ اور ان کا یہ اجماع قرناً بعد قرنٍ منتقل ہوتا چلا آیا ہو۔ مثلاً جمع قرآن پر صحابہ نے اجماع کیا اور اس اجماع کو آنے والی نسلوں نے معلوم کر لیا۔ اسی بنا پر بعض علماء کا قول ہے کہ امام احمد صرف اجماع صحابہ کو معتبر سمجھتے تھے۔ کیونکہ اس کی نقل کثرت سے ہوئی اور اسباب علم بھی موجود ہیں اور صحابہؓ کے بعد وہ دعاوی اجماع کا محض اس بنا پر انکار کرتے ہیں کہ ان کے متعلق اسباب علم کی کمی ہے۔ کیونکہ اس کے بعد علماء مختلف امصار میں منتقل ہو گئے اور ان کی کثرت اس قدر ہو گئی کہ ان میں باہم ملاقات بھی دشوار ہو گئی۔ بلکہ وہ حد شمار سے بھی تجاوز کر گئے اور ان کی کامل معرفت مشکل ہو گئی۔ جیساکہ امام شافعیؒ نے "جماع العلم" میں بیان کیا ہے۔

ہم یہ بات ثابت کر چکے ہیں کہ امام احمد وہ قول قبول کرتے تھے جب تک کوئی دوسرا قول مخالف نہ ہوتا۔ اور اگر اس مسئلہ میں کوئی حدیث نہ ملتی تو اس سے تمسک کر لیتے۔ اور اسے حجت مانتے تھے یہ محض فرط ورع کے باعث تھا۔ اور اس بات سے گریز کرتے تھے۔ کہ کسی ایسے مسئلہ میں وہ اپنے پاس سے فتویٰ دیں جس میں پہلے فقہاء نے اجتہاد کیا ہو اور ان کے قول کے خلاف دوسرا قول منقول نہ ہو۔

اگر نفی علم بالمخالف کسی چیز پر دلالت کرتا ہے تو صرف اسی امر پر دلالت کرتا ہے کہ اکثر یا جمہور علماء کی یہ رائے ہے۔ کیونکہ اگر

---

[1] المدخل ص ۱۲۹

اس کے خلاف بھی معقول تعداد کی رائے ہوتی تو وہ بھی اسی طرح نقل ہوتی۔ اور لوگوں کے اندر مشہور ہو جاتی، اور مخالف کا علم ہو جاتا۔

اسی بنا پر بعض علماء کا قول ہے کہ امام احمد کے نزدیک کثرت آراء سے اجماع منعقد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ اسی بات سے استدلال کر لیتے تھے جس کے خلاف کا انہیں علم نہ ہو۔ کیونکہ کسی قول کے خلاف کا علم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس بات کے ماننے والوں کی کثرت ہے۔ اور وہ ایسے قول کو اتفاق سمجھ کر قبول کر لیتے ہیں۔

اور اکثریت کے قول کو اجماع قرار دینا ابن جریر الطبری، حنفیہ سے ابوبکر الرازی، معتزلہ سے ابوالحسین الخیاط اور بعض حنابلہ کا مسلک ہے۔ طوفی نے اس مسلک پر امام احمد کے قول کی تخریج کی ہے۔ جس طریق پر کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔

جب کثرت آراء کو ہم نے اجماع مان لیا ہے تو امام احمد کے نزدیک وہ حجت ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اس کا مرتبہ صحیح حدیث کے بعد اور قیاس سے قبل ہے۔ کیونکہ قیاس مرتبہ میں ادنے اور ضعیف ترین چیز ہے۔ اور امام احمد صرف ضرورت کے وقت اس سے کام لیتے تھے۔ اور جب دیکھتے کہ انہیں غرابت اور شذوذ کی طرف لے جا رہا ہے تو اسے ترک کر دیتے تھے۔

اجماع کے دو درجے

اجماع کے بارے میں امام احمد کی رائے کو دو حصوں پر تقسیم کر سکتے ہیں:-

(۱) درجۂ علیا، اور یہ اجماع صحابہ کا ہے۔ بلکہ لوگوں کا اصول فرائض پر اور صحابہ کا ان مسائل پر جو ان کے سامنے پیش آئے اور وہ اس پر تبادلۂ خیال کرنے کے بعد ایک معین نتیجہ پر پہنچ گئے۔ یہ دونوں قسم کا اجماع اول درجہ کا اجماع ہے۔ یہ اجماع حجت ہے۔ کیونکہ اس کی بنیاد کتاب اللہ اور سنت صحیحہ پر ہے۔ اور یہ اتنی قوی حجت ہے کہ کوئی صحیح حدیث اس کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ صحابہ آنحضرت کے اقوال و افعال اور تقریرات کو روایت کرنے والے ہیں تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ کسی ایسی بات پر متفق ہو جائیں جس کے خلاف کوئی حدیث موجود نہ ہو۔ جسے نہ انہوں نے ذکر کیا ہو اور نہ اس کی فہم و تخریج پر تبادلۂ خیال کیا ہو۔ ان کے دور کے بعد اگر کوئی حدیث اس کے خلاف مروی ہو تو اسے شاذ سمجھا جائے گا۔ جس کا معارض موجود ہے۔ اور یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ امام احمد ایسی حدیث کو ترک کر دیتے تھے۔ جس کے معارض دوسری قوی روایت موجود ہو۔

(۲) اجماع کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ ایک رائے مشہور ہو گئی ہو اور اس کے خلاف کوئی قول قطعاً معلوم نہ ہو۔ اگر ہم اس قسم کو اجماع کہیں تو یہ اجماع کا دوسرا درجہ ہوگا۔ اس کا مرتبہ حدیث صحیح سے کم اور قیاس سے اوپر ہے۔ کیونکہ اگر اس کے خلاف کسی فقیہہ کا قول مل جائے تو ایسا اجماع باطل ہو جاتا ہے۔ پس اگر اس کے خلاف حدیث مل جائے تو اسے بدرجۂ اولیٰ باطل ہونا چاہیئے۔ اجماع کی یہ قسم عہد صحابہ کے بعد یعنی تابعین کے دور میں پائی جا سکتی ہے۔

چند مثالیں اب بہتر ہوگا کہ ذیل میں ہم چند مسائل ذکر کریں جنہیں امام احمد اور دیگر صحابہ نے اس حیثیت سے قبول کیا کہ ان کے خلاف کا انہیں علم نہیں تھا۔ یا اگر تھا تو شاذ تھا جس کی کوئی وقعت نہیں۔ حافظ ابن القیم نے چند ایسے مسائل بیان کئے ہیں۔ جن کے استنباط کی بنیاد فی الجملہ قیاس پر ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

مجمع علیہ قیاس کی ایک مثال کتے کے سوا دوسرے شکاری جانوروں کے شکار کی ہے۔ جنہیں آیت:۔

وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ — اور وہ شکار بھی حلال ہے جو تمہارے لئے ان شکاری جانوروں نے پکڑا جن کو تم نے سدھار رکھا ہو۔ (۵ — ۱۴)

کے تحت کتوں پر قیاس کر لیا گیا ہے۔ اسی طرح آیت کریمہ:۔

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ — اور جو لوگ پرہیزگار عورتوں پر بدکاری کا الزام لگائیں۔ (۲۴ — ۴)

میں مُحْصَنَات پر قیاس کرکے مُحْصَنُوْنَ پر اتہام کا بھی یہی حکم قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح آیت کریمہ:۔

فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ — پھر اگر نکاح میں آکر بدکاری کا ارتکاب کر بیٹھیں تو جو سزا آزاد عورتوں (یعنی بیبیوں) کے لئے ہے۔ اس کی آدھی ان کو دی جائے) (۴ — ۲۵)

میں لونڈیوں پر غلاموں کو (جمہور کے نزدیک) قیاس کر لیا گیا ہے۔ اگرچہ شاذ طور پر اس کے خلاف بھی بعض کا قول ہے۔ اسی طرح جمہور کا اجماع ہے کہ دو بہنوں پر قیاس کرکے دو لڑکیوں کو بھی دو تہائی ورثہ دیا جائے گا۔ یہ سب اجماعی مسائل ہیں جن کا کہ امام احمد اور دیگر فقہاء احترام کرتے ہیں اور ان کے خلاف کچھ سوچتے ہی نہیں۔

گزشتہ تصریحات سے معلوم ہوا کہ امام احمد صرف اس اجماع کو اجماع حقیقی مانتے ہیں۔ جس پر صحابہ کرام تبادلہ نظر و فکر کے بعد متفق ہو گئے ہوں اور انہوں نے احکام قرآنی اور سنت نبوی پر مذاکرہ کر لیا ہو اور آخر کار ایک رائے متعین کر لی ہو اور اسے معمول بنا لیا ہو یا اگر اس کا تعلق مملکت کے کسی شعبہ سے ہے تو قانون نافذ ہو چکا ہو۔ اب رہا صحابہ کے علاوہ دوسروں کا اجماع تو اس کا علم نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ دقتِ نظر سے کام لینے والے علماء نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ جیسا کہ امام شافعی نے اپنے مجادلات میں اشارہ فرمایا ہے۔

امام شوکانی فرماتے ہیں:۔

جو شخص انصاف پسند ہے وہ اس حقیقت کو خوب جانتا ہے کہ علمائے مشرق کو علمائے مغرب کے پورے اقوال کا اجمالی علم بھی نہیں ہو سکتا، چہ جائیکہ ہر مسئلہ کی تفصیلات سے جانبین واقف ہوں اور ہر ایک کے مذہب کی کیفیت اور اس کے معین قول کو سمجھتے ہوں جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اجماع کے ناقل کو علمائے دنیا کے اقوال کا علم ہو سکتا ہے تو وہ سراسر اسراف اور حق سے تجاوز اختیار کرتا ہے۔

چنانچہ ابو مسلم الاصفہانی لکھتے ہیں کہ صحابہ کا اجماع معتبر ہونے پر تو علما متفق ہیں۔ صحابہ کرام کے بعد کے اجماع میں اختلاف ہے، پھر انہوں نے ثابت کیا ہے کہ اس کا علم ہونا ناممکن ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

حق بات تو یہ ہے صحابہ کرام کے سوا دوسروں کے اجماع پر اطلاع پانا متعذر ہے اس لئے کہ عصر صحابہ میں اجماع کرنے والے علماء کی تعداد کم تھی لیکن انتشار اسلام اور کثرت علماء کے بعد اس کا پورے طور پر علم ہونے کا خیال تک بھی نہیں کرنا چاہیئے۔ امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے جو صحابہ کرام سے قرب رکھتے تھے۔ اور قوت حفظ اور امور نقلیہ پر شدت اطلاع کے باعث انہیں خاص امتیاز حاصل تھا۔“ لے

یہ ہے اجماع کے بارے میں امام احمد کا نظریہ جسے ہم نے منقح کر دیا ہے اور امام احمد سے اضطراب روایات کے باوجود اس کی پوری وضاحت کر دی ہے۔ واللہ اعلم۔۱۲

۵۔ القیاس

فقہ اسلامی میں قیاس نام ہے ایک غیر منصوص امر کا کسی منصوص کے ساتھ حکم میں ملحق کرنے کا کسی ایسے وصف میں جو دونوں کے مشترک ہونے کی وجہ سے موجب حکم ہو۔ امام شوکانی اس کی تعریف یوں بیان فرماتے ہیں:۔

وصف جامع کی بنا پر مذکور کے حکم سے غیر مذکور کا حکم استخراج کرنے کا نام قیاس ہے[1]

امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:۔

قیاس ایک مجمل لفظ ہے جس میں قیاس صحیح اور قیاس فاسد دونوں داخل ہیں۔ قیاس صحیح وہ ہے جس کا شریعت نے حکم دیا ہے۔ اور وہ دو متماثل چیزوں کو ایک حکم میں جمع کرنے یا مختلف کے درمیان فرق کرنے کا نام ہے پہلی صورت کو قیاس طرد اور دوسری کو قیاس عکس کہتے ہیں۔ اور یہ وہ انصاف کا ترازو ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کو بھیجا۔

قیاس کی یہ تینوں تعریفیں ہیں جو ہم نے بیان کر دی ہیں۔ کیونکہ ان سے فقہ اسلامی میں قیاس کی حقیقت منکشف ہوتی ہے اور یہ (قیاس) ہر مفتی کے لیئے لابدی چیز ہے اور اس سے کوئی بھی فقیہہ مستغنی نہیں ہوسکتا۔ اور یہ قیاس ہے بھی فطرت انسانیہ کے عین مطابق، کیونکہ فطرت انسانی کا تقاضا یہ ہے کہ جن اشیائکے اوصاف باہم متماثل ہوں۔ ان کے احکام میں بھی مساوات کا ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر اشیاء متماثلہ کے باہم مربوط کرنے کے اسباب کافی موجود ہوں اور صفات متحدہ بھی پائی جائیں تو ان کو مربوط کرنا عقل عام کا تقاضا ہے اور براہین منطقیہ سے عقلی استدلال کرنا رابطہ مماثلت پر ہی قائم ہے جبکہ مقدمات قیاس میں نتیجہ دینے کے شرائط وافر ہوں۔ کیونکہ یہ مقدمات صحیح نتیجہ نہیں دے سکتے۔ جب تک ان کی بنیاد اس قاعدہ بدیہیہ پر نہ مانی جائے۔ کہ تماثل مساوات حکمی کا موجب ہوتا ہے

---

[1] ارشاد الفحول ص۱۸۵

حافظ ابن القیم اس کے متعلق لکھتے ہیں :۔

استدلال کا دار و مدار اس پر ہے کہ دو متماثل چیزوں میں مساوات کا حکم لگایا جائے یا دو مختلف چیزوں میں فرق کیا جائے۔ اگر دو متماثل چیزوں میں تفرقہ جائز ہوتا تو استدلال کی بنیاد شکستہ ہو جاتی۔ اور اس کے دروازے بند ہو جاتے ؎۱

خود شریعت نے قیاس کا حکم دیا ہے

یہ ہے قیاس کی حقیقت۔ اور جب واقعہ یہ ہے کہ لوگوں کے حوادثات غیر متناہی ہیں۔ تو فقہ اسلامی میں حسب مرتبہ قلت یا کثرت کے ساتھ کام لینا کبھی ضروری ہے خود قرآن پاک اور حدیث نبوی نے اس کی طرف رہنمائی کی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ قرآن میں ذکر احکام کے ساتھ ان کے اسباب و علل کی طرف اشارے بھی فرما دیتے ہیں۔ یا ان کی اوصاف مناسبة کی تصریح کرتے ہیں۔ مثلاً فرمایا۔

وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ ۔	اور تم سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں۔ کہدو وہ تو نجاست ہے۔ سو ایام حیض میں عورتوں سے کنارہ کش رہو۔ اور جب تک پاک نہ ہو جائیں۔ ان سے مقاربت نہ کرو۔ (۲ - ۲۲۲)

اسی طرح قمار بازی اور شراب کی حرمت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا۔

اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطَانُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ ۔	شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے سبب تمہارے آپس میں دشمنی اور رنجش ڈال دے اور تمہیں خدا کی یاد سے اور نماز سے روک دے تو تم کو (ان کاموں سے) باز رہنا چاہیئے (۵ - ۹۱)

اسی طرح احادیث نبویہ میں بھی اوصاف مناسبة یا علل کی جا بجا تصریح کی گئی ہے۔ بلکہ بعض مقامات پر کسی حکم کے قیاس کے بموجب ہونے کی بھی صراحت ملتی ہے۔ چنانچہ آنحضرت نے گدھوں کے گوشت کو رجس فرمایا ہے۔ اسی طرح جب ایک شخص نے آنحضرت سے سوال کیا کہ میرے والد پر حج فرض ہے۔ لیکن وہ سوار نہیں ہو سکتا۔ پھر کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتا ہوں ؟ تو آنحضرت نے فرمایا :۔

؎۱ اعلام الموقعین ص۱۱۱، ۱۱۲

"ہاں! تم یہ بتاؤ کہ اگر تمہارے والد پر کسی کا قرض ہو اور تم اسے ادا کر دو تو کیا ادا ہو جائے گا؟"

اس شخص نے عرض کی کیوں نہیں۔ آنحضرت نے فرمایا تو بس تم اس کی طرف سے حج کرو۔

اس حدیث پر نظر ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے۔ کہ آنحضرت نے قیاس کے ذریعہ اسے سمجھایا ہے کہ فریضۂ حج کو بھی ایک طرح کا قرض تصور کرو اور اگر قرض ادا ہو سکتا ہے۔ تو حج بھی ہو سکتی ہے۔

فریقان مختصمان لیکن ان امور مقررہ ثابتہ کے باوجود علماء کا ایک گروہ قیاس کا منکر ہے اور اس کی نفی کرتا ہے اور ایک دوسرا گروہ ہے جو قیاس کے بارے میں ضرورت سے زیادہ غلو سے کام لیتا ہے۔ چنانچہ پہلا گروہ علل و معانی اور اوصاف مؤثرہ کی نفی کرتا ہے اور اس بات کو جائز رکھتا ہے کہ شریعت دو متساوی چیزوں میں تفریق اور مختلف چیزوں میں جمع کے ساتھ وارد ہو، وہ اس بات کو نہیں مانتا کہ اللہ سبحانہٗ تعالیٰ نے جو احکام مشروع کئے ہیں وہ علل و مصالح پر مبنی ہیں یا اوصاف مؤثرہ کے ساتھ مربوط ہیں۔ جو ان میں طرد و عکس کی مقتضی ہیں۔ ان کا خیال ہے۔ کہ اللہ نے ایک چیز واجب قرار دی ہے اور پھر ویسی ہی چیز حرام کر دی ہے۔ اسی طرح ایک چیز کو حرام قرار دیا ہے اور اس کی نظیر کو مباح کر دیا ہے۔ اور کسی چیز سے منع کیا، مگر نہ اس لئے کہ اس میں کسی قسم کا مفسدہ پایا جاتا ہے۔ اسی طرح کبھی اس چیز کا حکم دے دیتا ہے۔ جو مصلحت و حکمت سے خالی ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں دوسرا گروہ ہے جو قیاس کے بارے میں غلو سے کام لیتا ہے اور ضرورت سے زیادہ توسع کا قائل ہے۔ یہ لوگ دو متفرق چیزوں کو کسی ادنٰے سے شبہ پر جمع کر دیتے ہیں اور کسی وصف کو علت قرار دے دیتے ہیں جس کا علت ہونا متحمل ہوتا ہے۔ اور اگر کہیں اللہ تعالےٰ یا اس کے پیغمبر نے ظن و تخمین سے حکم لگایا ہے تو اسے سبب قرار دے لیتے ہیں۔ اس مسلک کے مذموم ہونے پر سلف کا اجماع ہے[1]

بہر حال قیاس کے بارے میں یہ دو فریق ہیں جو باہم بحث و پیکار میں مشغول ہیں۔ ایک وہ ہے جو اس کی نفی میں ضرورت سے زیادہ غلو کر رہا ہے۔ یہاں تک کہ انہوں نے شرع اسلامی میں غور و فکر سے بھی لوگوں کو عاری کر دیا ہے۔ اور دوسرا گروہ اس کے اثبات میں مبالغہ آمیزی سے کام لے رہا ہے۔ اور اوصاف کو علل مؤثرہ سمجھ کر طرد و عکس سے ان کے مقتضٰی کے مطابق حکم لگا رہا ہے پھر ان اوصاف کو عمومی قرار دے کر نصوص سے ان کا معارضہ کرتا ہے اور بعض کی حالت تو یہ ہے کہ وہ نص محفوظ اور علل متلمسہ میں موازنہ کرنے لگ جاتے ہیں۔

---

[1] اعلام الموقعین صفحہ ۱۸۳ ج ۱

امام احمد کا مسلک

امام احمد چونکہ بیک وقت محدث بھی تھے اور فقیہہ بھی، لہٰذا انہوں نے قیاس کے بارے میں ایک معتدل راہ اختیار کی نہ تو قیاس کی مطلق نفی کی جیساکہ ظاہریہ کا مسلک ہے کہ وہ نصوص کے علاوہ کسی چیز کی طرف دھیان ہی نہیں دیتے۔ اس طرح انہوں نے اپنے لئے آسان راہ پسند کر لی ہے۔ اور استفسار کی مصیبت سے نجات حاصل کر لی ہے۔ لوگ ان کے پاس اس طرح استفسار کے لئے نہیں جاتے تھے جس طرح کہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ امام شافعیؒ کی بارگاہ میں حاضر ہوتے تھے۔ اور نہ امام احمد نے عراقیوں کی طرح اس میں غلو سے کام لیا۔ جنہوں نے امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ جیسی ہستیاں پیدا کیں۔ انہوں نے علل مطردہ کو نصوص اور فتاویٰ صحابہ کے مقابلے میں لا کھڑا کیا۔ امام احمد نے قیاس کو مانا اور اس کے قائل ہو گئے چنانچہ ابن قدامۃ الحنبلیؒ نے الروضۃ میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ :-

"کوئی شخص بھی قیاس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔"

یہ بالکل درست بات ہے کیونکہ جو فقیہہ افتار کا کام کرتا ہے وہ لامحالہ قیاس پر مجبور ہے۔ کیونکہ لوگ ایسے حوادث سے دوچار ہوتے رہتے ہیں جو غیر منصوص کے منصوص پر قیاس کے مقتضی ہیں اور فقیہہ کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر حادثہ میں کتاب و سنت یا فتاویٰ صحابہ سے دلیل پیش کرے۔ پھر جب اسے نص یا صحابی کا فتویٰ نہیں ملتا تو اس صورت میں اگر وہ فتویٰ نہ دے تو لوگ پریشانی میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور انہیں اپنے اعمال کے سلسلہ احکام دینی کا علم حاصل نہیں ہو سکے گا اور یا پھر لوگوں کی تکلیف دور کرنے کے لئے، قیاس سے کام لے تاکہ ارشاد و ہدایت کا فریضہ سرانجام دے سکے ورنہ اس معاملہ میں توقف تو کچھ بھی مفید نہیں ہو سکتا۔

جب امام احمد سے یہ قول منقول ہے کہ "قیاس سے کوئی فقیہہ بے نیاز نہیں ہو سکتا" اس کے بالمقابل بعض علماء نے یہ بھی ادعا کیا ہے کہ امام احمد سے ایسی عبارات مروی ہیں جو انہیں قیاس کے منکرین کی صف میں کھڑا کر دیتی ہیں چنانچہ ان سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا :-

"فقیہہ کو "نقد مجمل" اور قیاس کے بارے میں گفتگو سے اجتناب کرنا چاہیئے۔"

پس اس عبارت سے صراحت کے ساتھ معلوم ہوا کہ قیاس کے بارے میں گفتگو سے اجتناب واجب ہے۔ لیکن قاضی ابویعلیٰ الحنبلی اس کلام کی تاویل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ یعنی نص کے ہوتے ہوئے قیاس سے کام نہ لے کیونکہ ایسی صورت میں قیاس ناقابل اعتبار بلکہ فاسد ہے۔ ورنہ تمام فقہاء اپنے اپنے ذوق کے مطابق قیاس سے کام لیتے رہے ہیں۔

علاوہ ازیں عام حنابلہ اس امر پر متفق ہیں کہ امام احمد بن حنبل قیاس سے کام لیتے تھے۔ یہ لوگ اپنے اس قول کی تائید میں

امام احمد سے کچھ عبارتیں اور بعض فروع پیش کرتے ہیں جو ان سے منقول ہیں۔ ان کے طریقِ استنباط سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قیاس کے منکر نہیں تھے۔ بلکہ اسے صحیح مانتے تھے۔

امام احمد کے اصحاب اور ان کے اصحاب کے تلامذہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام صاحب قیاس کے قائل تھے۔ ان کے بہت سے احکام مستنبطہ قیاس پر مبنی تھے۔ چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں:۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب نے پیش آنے والے حوادثات میں اجتہاد سے کام لیا وہ بعض احکام کو بعض پر قیاس کرتے تھے۔ اور ایک نظیر کا دوسری نظیر سے اعتبار کرتے تھے۔"[1]

اسی طرح امام شافعی کے شاگرد امام مزنی قیاس کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

آنحضرت کے وقت سے لے کر آج تک دینی احکام میں فقہاء برابر قیاس سے کام لیتے رہے ہیں۔ ان کا اس امر پر اجماع ہے کہ حق کی نظیر حق اور باطل کی نظیر باطل ہے۔ لہٰذا کسی کے لئے بھی قیاس کا انکار جائز نہیں ہے کیونکہ وہ امور میں تشبیہ و تمثیل کا نام ہے[2]

قیاس بمنزلہ تیمم کے ہے

ہم حنابلہ کی اس بات کو قبول کرتے ہیں کہ امام احمد قیاس سے کام لیتے تھے۔ البتہ یہ ضرور کہیں گے کہ اس باب میں وہ توسع سے کام نہیں لیتے تھے بلکہ شدید ضرورت کے وقت وہ اسے استعمال کرتے تھے۔ وہ اس معاملہ میں امام شافعی کے مسلک پر چلتے تھے جیسا کہ خلال نے ان سے روایت کی ہے۔ چنانچہ خلال کی کتاب میں امام احمد سے روایت ہے کہ میں نے قیاس کے بارے میں امام شافعی سے دریافت کیا۔ انہوں نے فرمایا:۔

"ضرورت کے وقت اس سے کام لیا جا سکتا ہے۔"[3]

چونکہ قیاس سے فتویٰ کی ضرورت سے مجبور ہو کر کام لیا جا سکتا ہے جبکہ اس سلسلہ میں کوئی نص یا صحابی کا فتویٰ میسر نہ ہو۔ اس لئے امام احمد بھی حدیث صحیح یا صحابی کے فتویٰ کے ہوتے ہوئے قیاس کی طرف دھیان نہیں دیتے تھے۔ بلکہ قیاس کی بجائے ضعیف حدیث کے مطابق فتوے دینے کو ترجیح دیتے تھے۔

---

[1] اعلام الموقعین ص۱۶۹ ج۱

[2] اعلام ص۱۸۱ ج۱

[3] امام شافعی رحمۃ اللہ نے الرسالہ میں ص۴۷۶-۴۸۷ پر قیاس کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔ جو مطالعہ کے قابل ہے۔ مترجم

مذہب حنبلی میں قیاس کی اہمیت

بہر حال امام احمد قیاس و اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ اس لئے فقہ حنبلی میں قیاس کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ بلکہ حنابلہ نے امام احمد سے بڑھ کر قیاس کی طرف توجہ دی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ زمانہ کی ضروریات نے انہیں اس پر مجبور کر دیا تھا۔ کیونکہ لوگوں میں ایسے حوادث رونما ہوئے جن کے پیش نظر وہ مجبور ہو گئے کہ فتاوی صحابہ اور امور منصوصہ پر قیاس کریں اور اپنے امام (احمد بن حنبل) کے اقوال پر تخریج کریں اور یہ کام بغیر قیاس کے ممکن نہ تھا اس لئے وہ اس راستہ پر چلے اور اجتہاد و استنباط سے کام لیا۔

وہ علمی فضا جس میں اصول فقہ کی تدوین ہوئی اور امام شافعی کے بعد علماء نے اس میں توسع سے کام لیا۔ اس فضا نے مختلف مذاہب کے علماء کو اس بات پر مجبور کر دیا تھا کہ دراسات علمیہ استنباط کے قواعد عامہ اور قضایا کلیہ کے ذریعہ اپنی عقلی تشنگی کو دور کریں۔ چنانچہ انہوں نے کتاب و سنت سے استخراج کے سلسلہ میں بحث کی اور ضوابط استنباط کی وضع میں حصہ لیا۔ اس کے علاوہ اجتہاد بالرائے کے دیگر اقسام سے بھی مثلاً استصحاب، مصالح مرسلہ، استحسان وغیرہا پر بھی غور و خوض کیا۔

چنانچہ اس سلسلہ میں ایسے علماء حنابلہ بھی ہمارے سامنے آتے ہیں جنہوں نے اصول فقہ میں بہت سی بلند پایہ کتابیں تصنیف کیں۔ ان میں علی بن محمد بن عقیل البغدادی المتوفی (۵۱۳)، ابو یعلی محمد بن الحسین الفراء المتوفی (۴۵۸)، ابو الخطاب محفوظ بن احمد بن الحسین البغدادی المتوفی (۵۱۰)، طوفی، امام ابن تیمیہ اور ان کے تلمیذ حافظ ابن القیم خاص طور پر قابل ذکر ہیں اور مصالح مرسلہ کی بحث میں ہم طوفی کے نظریات پر بحث کریں گے۔

ان لوگوں نے اصول فقہ پر بہت سی تصنیفات لکھیں۔ اس علم کے قواعد بیان کرنے میں غور و خوض سے کام لیا۔ قیاس پر خصوصیت کے ساتھ گفتگو کی۔ خصوصاً ابن تیمیہ اور ابن القیم نے فقہ اسلامی میں قیاس پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی اور اس سلسلہ میں سلف صالح کا مسلک اختیار کیا اور امام احمد کے فروع میں جو قیاس کے نامی منقول ہیں ان کی وضاحت کی، مقاصد احکام واضح کئے۔ مقاصد شریعت اور غایات احکام کے بیان پر زور دیا۔ ان سب مباحث کے سلسلہ میں انہوں نے صحابہ، تابعین اور ائمہ اربعہ کے مناہج کی عام طور پر اور امام احمد کے مسلک کی خاص طور پر وضاحت کی۔

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیم

یہاں پر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مختصر طور پر ان دونوں اماموں کی کتب سے کچھ اقتباسات پیش کئے جائیں اور ان کی روشنی میں یہ دیکھیں کہ قیاس کے بارے میں امام احمد کا انداز فکر کیا تھا اور فقہ اسلامی کے اصول عامہ میں وہ قیاس کو کس درجہ پر رکھتے تھے؟

شریعت اسلامیہ قیاس کے مطابق ہے

امام ابن تیمیہ نے قیاس کے بارے میں جو رسالہ مرتب کیا ہے۔ اس کے آغاز میں فرماتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ تمام کی تمام نصوص پر مبنی ہے لبتہ جس بارے میں کوئی نص وارد نہ ہو وہاں قیاس فقہی صحیح سے کام لیا جائے گا۔ اور اس سلسلہ میں متقدمین اور متاخرین نے فقہ اسلامی کی بعض کتابوں میں جو لکھا ہے کہ یہ چیز قیاس کے مطابق ہے اور یہ قیاس کے خلاف ہے اور بعض نصوص شرعیہ قیاس کے خلاف ہوتی ہیں ن کی غلطیوں کو فاش کیا ہے اور لکھا ہے کہ ان کا یہ کہنا سراسر غلط ہے۔ نصوص شرعیہ یعنی کتاب وسنت میں کوئی چیز بھی خلاف قیاس نہیں ہے۔

امام ابن تیمیہ قیاس کو ان اوصاف کے ساتھ مقید نہیں کرتے تھے جن سے علل کا کام لے کر تعمیم حکم کی جائے جیسا کہ علماء حنفیہ کا اصول ہے کہ وہ طرد مقاییس کے ذریعہ حکم لگاتے ہیں بلکہ وہ قیاس کو احکام واغراض اور شریعت کے مقاصد عامہ کا پابند بناتے تھے اور حنفیہ کی طرح احکام کو علت منضبطہ کی طرف منسوب نہیں کرتے تھے۔ وہ کسی بات کے قیاس کے موافق یا مخالف ہونے کا معیار اس بات کو قرار دیتے تھے کہ وہ مقاصد شریعت سے مطابق رکھتی ہے یا نہیں جن کا اصل مرجع جلب مصالح اور دفع مفاسد ہے پھر اس سلسلہ میں بیان کرتے ہیں کہ نصوص شرعیہ مصلحت اور عدل وانصاف کے موافق ہیں اور اس بارے میں وہ علل منضبطہ مطردہ سے قطع نظر کر لیتے ہیں[1]

قیاس کے اقسام

امام ابن تیمیہ قیاس کی دو قسمیں کرتے ہیں، قیاس صحیح اور قیاس فاسد۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

اصل میں یہاں یہ بات جان لینا ضروری ہے کہ قیاس ایک مجمل لفظ ہے۔ جو قیاس صحیح اور قیاس فاسد دونوں کو شامل ہے۔ قیاس صحیح وہ ہے جس کے ساتھ شریعت مطہرہ وارد ہوئی ہے۔ یعنی دو متماثل کو جمع کرنے اور دو مختلف چیزوں میں فرق کرنے کا نام ہے۔ اس کی پہلی صورت کو قیاس الطرد اور دوسری کو قیاس عکس کہتے ہیں اور قیاس صحیح دراصل وہ عدل ہے جس کو دے کر اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کو بھیجا۔ قیاس صحیح یہ ہے کہ وہ علت جو اصل (مقیس علیہ) میں بنائے حکم بنتی ہے فرع میں بھی موجود ہو اور وہاں کوئی ایسا معارض بھی نہ ہو جو فرع پر حکم لگانے سے مانع ہو۔ ایسا قیاس کبھی شریعت اسلامیہ کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ یہی حال قیاس بالغاء الفارق کا ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں (مقیس ومقیس علیہ) میں شریعت کی رو سے فرق موثر نہ ہو۔ لہذا قیاس کی یہ قسم بھی شریعت کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ اور جہاں شریعت نے بعض انواع کو کسی حکم کے ساتھ مختص کیا۔ جو اس کی جگہ نظائر کے

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو کتاب "امام ابن تیمیہ" از یوسف کوکن ایم۔ اے ریڈر مدراس یونیورسٹی ۱۲

خلاف ہے۔ لامحالہ اس نوع میں کوئی خاص وصف پایا جاتا ہے۔ جو اختصاص حکم کا موجب ہے۔ لیکن اس وصف خاص کا علم بھی خاص خاص علماء کو ہی ہو سکتا ہے اور قیاس صحیح اس کا پابند نہیں ہے کہ اس کی صحت کا ہر ایک کو علم حاصل ہو۔ پس جو شخص شریعت میں کوئی چیز خلاف قیاس محسوس کرتا ہے تو وہ اس قیاس کے خلاف ہے جو اس نے خود اپنے دل سے بنا لیا ہے۔ ورنہ قیاس صحیح ثابت فی نفس الامر کے شریعت کا کوئی حکم بھی خلاف نہیں ہے۔ اور جب ہمیں معلوم ہو کہ فلاں نص قیاس کے خلاف ہے تو پھر وہ قطعاً قیاس فاسد ہو گا یعنی یہ صورت دراصل دوسری صورت سے وصف خاص کے ساتھ مغایر تھی جسے اس کا مثل سمجھ لیا گیا ہے۔ ورنہ شریعت اسلامیہ میں کوئی حکم کبھی قیاس صحیح کے خلاف نہیں ہے۔ البتہ قیاس فاسد کے ضرور خلاف ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس فساد کا کسی کو علم نہ ہو[1]

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن تیمیہ دو باتیں ثابت کرنا چاہتے ہیں

۱۔ احکام شریعت میں سے ہر حکم قیاس صحیح کے مطابق ہے جس کی رو سے مماثلت کی صورت حکم مساوات اور تفارق کی صورت میں حکم اختلاف متحقق ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اشباہ کے احکام بھی یکساں ہوتے ہیں۔ اور نظائر باہم مختلف نہیں ہو سکتیں۔ کوئی نص اپنی نظیر سے حکم میں مختلف نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا یہ کہنا کہ فلاں حکم قیاس کے خلاف ہے بالکل بے معنی ہے۔ کیونکہ شریعت اسلامیہ کے کسی حکم کے بارے میں یہ جملہ نہیں بول سکتے۔

۲۔ قیاس فاسد ہی نصوص کا مخالف ہوتا ہے۔ کیونکہ قیاس صحیح اس امر کا مقتضی ہوتا ہے کہ فقیہ دو امور کا لحاظ رکھے، یعنی مثبت للحکم میں اتحاد کو مدنظر رکھے اور اس امر کو ملحوظ رکھے کہ دو متماثل نصوص میں کوئی ایسا وصف معارض تو نہیں ہے جو دونوں کے درمیان مشابہت میں بعد کا موجب ہو یا وہ معارض ایک طرف میں وصف مثبت کی تاثیر کا مانع بنے اور وہ وصف ثابت نہ ہو سکے۔ اس صورت میں وہ قیاس صحیح نہیں ہو سکتا۔ بلکہ فاسد ہو گا اور یہ نصوص شرعیہ کے مخالف ہوتا ہے۔ اس صورت میں نص کو مخالف قیاس نہیں کہا جائے گا بلکہ قیاس کو فاسد قرار دیا جائے گا۔

ابن تیمیہ اور ان کے تلمیذ ارشد ابن القیم دونوں کا خیال یہ ہے کہ جن نصوص کے بارے میں قیاس کی مخالفت کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ دراصل قیاس کے مطابق ہیں۔ پھر اس توافق کی اساس بیان کی ہے اور نہایت استیعاب کے ساتھ بحث کو مدلل کیا ہے۔

لیکن قبل اس کے کہ ہم اس سلسلہ میں مثالیں بیان کریں اور ان امثلہ کی تخریج میں امام ابن تیمیہ کے فکر کی گہرائی بیان کریں مناسب

---

[1] رسالۃ القیاس صفحہ ۲۱۲ جز ۲ مجموعۃ الرسائل الکبریٰ لابن تیمیہ

معلوم ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ اور ان فقہاء کے مابین جو بعض نصوص کے خلاف قیاس ہونے کے قائل ہیں، جو چیز اختلاف کی اساس اور بنیاد ہے اس کی وضاحت کر دیں۔ عام طور پر فقہاء حنفیہ اس قسم کے الفاظ استعمال کرتے ہیں کہ عام طور پر وہ لکھ جاتے ہیں یہ نص قیاس کے خلاف ہے۔

حنفیہ یہ تو مانتے ہیں کہ جو علت اصل و فرع کے درمیان مشترک ہو وہی قیاس کی بنیاد ہے۔ وہی علت اصل (یعنی مقیس علیہ) میں ثبوت حکم کے لیئے موثر بنتی ہے۔ پھر اس کے مقتضا کے مطابق وہ حکم فرع میں ثابت ہو جاتا ہے اور وہ علت اور وصف مناسب یا حکمت کے درمیان فرق کرتے ہیں، اس لیئے کہ حکمت یا وصف مناسب غیر منضبط اس مصلحت کا نام ہے۔ جو اثبات حکم (امر و نہی) میں شارع کی غرض کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے۔ لیکن علت وصف ملائم منضبط کا نام ہے جس کے متحقق ہونے سے اصل اور فرع کے درمیان ارتباط حکمی پیدا ہو جاتا ہے اور علت اکثر حالتوں میں وصف مناسبہ کے ساتھ متلاقی ہوتی ہے۔ بلکہ دونوں کے درمیان باہمی ملائمت ہی اس امر کی مقتضی ہوتی ہے کہ وہ ثبوت حکم کے لیئے علت مشترک بنے۔ لیکن کبھی علت متحقق ہوتی ہے اور حکمت نہیں پائی جاتی۔ لیکن یہ چیز وجود حکم میں علت کے مؤثر بننے سے مانع نہیں ہو سکتی۔ اس لیئے فقہاء کہتے ہیں کہ علت وجود و عدم میں مناط حکم بنتی ہے۔ یعنی جہاں علت موجود ہو گی حکم بھی پایا جائے گا۔ اور جس جگہ علت نہ ہو گی حکم بھی منتفی ہو گا۔ اس کے برعکس حکمت میں یہ قوت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ علت کو عموم کا درجہ دیتے ہیں۔ یعنی یہ ہمیشہ ثبوت حکم کرتی ہے جب کسی امر میں متحقق ہو گی وہاں حکم بھی ثابت ہو جائے گا۔ اس سے اصول متقرر اور احکام منضبط ہو جاتے ہیں۔ نصوص شرعیہ پر عمل صحیح ہو جاتا ہے۔ احکام قیاسیہ کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور جو احکام قیاس کے خلاف ہوں لیکن نصوص کے موافق ہوں وہ نص ہی تک محدود رہیں گے اور قواعد فقہیہ کے مقتضی کے مطابق ان کا اجراء نہیں ہو گا۔ ہاں منصوص ہونے کی بنا پر ان کا احترام ضرور کیا جائے گا۔

یہ ان فقہاء قیاسیین کا نظریہ ہے جن کے زبان قلم پر یہ فقرہ ہر وقت جاری رہتا ہے کہ "یہ نص خلاف قیاس ہے"۔ لیکن امام ابن تیمیہ اور ان کے بالتبع ان کے تلمیذ ابن القیم اور بہت سے علماء حنابلہ اور شاید یہ امام احمد کے نظریہ کے بھی موافق ہو — یہ کہتے ہیں کہ وصف مؤثر فی الحکم ہی کا نام حکمت ہے۔ یعنی ایسا وصف مناسب جو شارع کے اغراض عامہ سے اتفاق رکھتا ہو، وہ اغراض عامہ کیا ہیں؟ جلب مصالح اور دفع مضار، یہ لوگ اس وصف کو دیکھتے ہیں اور اس علت کو کچھ اہمیت نہیں دیتے جسے حنفیہ نے ان قیود کے ساتھ مقید کیا ہے۔ جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔

حنابلہ چونکہ وصف ملائم کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ لہٰذا یہ ممکن ہی نہیں کہ کوئی نص اسلامی مخالف قیاس ہو اور جب وہ اشباہ و نظائر کے درمیان "صلہ رابطہ" جو حکمت شرعیہ کا دوسرا نام ہے ۔ کو معتبر مانتے ہیں تو کسی نص شرعی کا اپنے نظائر کے مخالف ہونا کیونکر ممکن ہو سکتا ہے ۔ بلاشبہ اس نظریے کا ایک فائدہ بھی ہے ۔ یعنی شریعت کے اغراض عامہ بلکہ ہر حکم میں اس کے اغراض کا پتہ چل جاتا ہے ۔ بظاہر اگرچہ یہ نظریہ عجیب سا معلوم ہوتا ہے ۔ لیکن درحقیقت یہ اغراض شریعت کی ـــ خواہ وہ جزئیات ہوں یا کلیات ـــ وضاحت کرنے والا ہے ۔

اگر اس نقطہ نظر کا یہ فائدہ ہے تو حنفیہ وغیرہم کا نظریہ بھی علمی فائدہ سے خالی نہیں ۔ یعنی اس سے فقہ اسلامی قواعد محکمہ قویہ کی صورت میں منضبط ہو جاتی ہے ۔ ورنہ کسی نص کو خلاف قیاس کہنے سے اس نص کو بدنام کرنا یا اس کی قدر و منزلت گرانا مقصود نہیں ہے کیونکہ باوجود اس کے وہ اس نص کو قبول کرتے ہیں اور اس میں تحقق مصلحت کا اعتراف کرتے ہیں ۔ لیکن وہ اپنے کلیہ کو مطرد مانتے ہیں کیونکہ اس سے استنباط کے اصول میں ایک قسم کا ضبط قائم رہتا ہے اور قواعد احکام جمع رہتے ہیں ۔

وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا

ابن تیمیہ کی تخریجات

حنابلہ اور ائمہ حنفیہ کے نظریہ میں قیاس کے بارے اساسی اختلاف بیان کرنے کے بعد اب ہم علامہ ابن تیمیہ کی ان تخریجات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو ان مسائل سے متعلق ہیں جنہیں حنفیہ خلاف قیاس کہتے ہیں ۔ یہاں ان مسائل کا احصاء تو مشکل ہے اس لئے صرف چند مثالوں کے بیان پر اکتفا کریں گے ۔ جن میں بعض مسائل کلیہ پر مشتمل ہوں گی اور بعض جزئیہ پر جیسا کہ کسی حدیث کو بیان کرنے کے بعد یہ کہہ دینا کہ حنابلہ کا یہ فیصلہ ہے ۔ اور دوسرے اسے صحیح نہیں سمجھتے اور اس کے مقابلہ میں دوسری قوی حدیث کا اعتبار کرتے ہیں ۔ اب ہم ان مثالوں کو بیان کرتے ہیں

حوالہ حقوق

فقہائے قیاس (یعنی حنفیہ) اسے خلاف قیاس قرار دیتے ہیں کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص اپنے کا دین جو کسی کے ذمہ ہے) دوسرے کو مالک بنا دے اور قرض خواہ (دائن) کی بجائے وہ شخص اس قرض کو وصول کرے یہ قیاس کے خلاف ہے ۔ کیونکہ دین ایک وصف ہے جو کسی کے ذمہ ہوتی ہے ۔ لہٰذا اس پر تملیک جاری نہیں ہو سکتی ۔ ہاں مدیون (مقروض) کو اس سے بری کیا جا سکتا ہے ۔ علاوہ ازیں حوالہ حقوق حدیث "بیع الکالی بالکالی" کی عموم نہی میں داخل ہے ۔ لیکن امام ابن تیمیہ اس قیاس کا بطلان کرتے ہیں ۔ اور ثابت کرتے ہیں کہ حدیث مذکور اس پر منطبق نہیں ہو سکتی چنانچہ فرماتے ہیں :-

حوالہ کے بارے میں جو شخص یہ کہتا ہے کہ یہ خلافِ قیاس ہے۔ اس لئے کہ یہ دین کی دین سے بیع ہے اور یہ ناجائز ہے، وہ غلط کہتا ہے۔ اس کی دو وجہیں ہیں:۔

۱۔ اول اس لئے کہ بیع الدین بالدین کی ممانعت میں کوئی نص عام ثابت نہیں ہے اور نہ اجماع ہے۔ بے شک حدیث بیع الکالی بالکالی کی نہی آئی ہے اور کالی اسے کہتے ہیں جس کی وصولی کو مؤخر کر دیا جائے۔ مثلاً کسی کے ذمہ قرض ہے۔ اور قرض خواہ اسے وصول کرنے کی بجائے اس میں بیع سلم کرے تو یہ بالاتفاق ناجائز ہے۔ کیونکہ یہ بیع الکالی بالکالی کی صورت ہے۔ (لیکن حوالہ حقوق اس ذیل میں نہیں آتا ہے)

۲۔ حوالہ ایفاءِ حق کی قسم سے ہے بیع سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ صاحب حق مدین (جس کے ذمہ قرض ہو) سے اپنا مال وصول کرے گا تو اسے استیفاء کہا جائے گا۔ اگر دوسرے کے حوالہ کر دے گا تو وہ بھی حق وصول کرتا ہے جو محیل کے ذمہ تھا۔ اسی لئے آنحضرت نے حوالہ کو وفاء دین کے ضمن میں رکھا ہے۔ چنانچہ فرمایا:۔

"مالدار کا قرض ادا کرنے سے لیت ولعل کرنا ظلم ہے۔ اگر کسی کے قرض کا مالدار شخص پر حوالہ کیا جائے تو اسے قبول کر لینا چاہیئے۔"

اس حدیث میں مدین کو ادائے قرض کا حکم دیا ہے اور لیت ولعل سے منع فرمایا ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ آیت کریمہ

فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ

تو وارث مقتول کو) پسندیدہ طریق سے (قرار داد کی) پیروی (یعنی مطالبہ خونبہا کرنا) اور قاتل کو خوشی کے ساتھ ادا کرنا چاہیئے۔ (۲-۱۷۱)

میں مستحق دم کو حکم دیا ہے کہ معروف کے ساتھ مطالبہ کرے اور مدیون کو حکم دیا ہے کہ احسان کے ساتھ ادا کرے۔ اور وفاء دین کوئی خاص قسم کی بیع نہیں ہے۔ اگرچہ اس میں معاوضہ کی ایک شکل ہوتی ہے لیکن بعض فقہاء نے یہ سمجھا ہے کہ وفاء صرف استیفاء دین سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ مقروض جب ادائے قرض کا قصد کرتا ہے تو اس کے ذمہ مدین کی مثل ہو جاتا ہے جیسے وہ اپنے مال کا مطالبہ کر کے گویا ادا کرتا ہے۔ یہ سراسر تکلف ہے جس کا کہ جمہور فقہاء نے انکار کیا ہے۔ اور انہوں نے کہا ہے بلکہ نفس مال کے قبض کرنے سے وفاء حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کی ضرورت نہیں ہے کہ ہم مستوفی کے ذمہ دین فرض کریں اور خواہ مخواہ اسے وفاء الدین بالدین کی ذیل میں داخل کریں۔

اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ حوالہ حقوق قیاس سے خارج نہیں ہے۔ یعنی نظائر سے اس کا حکم الگ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بیع الکالی بالکالی کی صورت نہیں ہے جس سے کہ منع فرمایا گیا ہے۔ بلکہ یہ تو اپنے حق کی وصولی اور باہم تعاون کی ایک صورت ہے۔

مذہب حنفی کے قیاسات میں حوالہ حقوق قبول کرنے کی وسعت نہیں ہے۔ اگرچہ اس مذہب نے حوالہ دین کو قبول کر لیا ہے۔ اسی لئے بعض ماہرین قانون اور فقہ اسلامی کے ممتاز علماء نے یہ تسلیم کیا ہے کہ مذہب حنفی حوالہ حقوق کو تسلیم نہیں کرتا۔ لیکن

وسیع دعریض مذہب کے ممتاز فقہاء کو یہ حق حاصل ہے کہ جب قیاسات ان پر افتاء کے دروازے بند کر دیں تو مخارج فقہیہ سے کام لیں چنانچہ بعض نے اس کے لئے بھی مخرج فقہی پا لیا ہے اور اس کے جواز کا فتوے دیا ہے۔ چنانچہ البدائع "میں حوالہ حقوق کے جواز کا ذکر ہے اور اسے یہ سمجھ لیا ہے کہ یہ دین وصول کرنے کے لئے وکیل بنا لینے کی ایک صورت ہے۔ البدائع کی عبارت یہ ہے۔

دیون کی خرید و فروخت مدیون کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے کرنے میں یہ بات ملحوظ رہے کہ اگر وہ بیع و شراء کی نسبت اس دین کی طرف کریں گے تو جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً یہ کہے کہ فلاں شخص کے ذمہ جو میرا قرض ہے۔ وہ میں نے اتنے میں فروخت کیا یا یہ کہے کہ فلاں کے ذمہ جو قرض ہے۔ اس کے بدلے میں نے یہ چیز خرید کی تو یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں اسلئے کہ جو چیز دوسرے کے ذمہ ہے اسے تسلیم کرنا اس کی قدرت میں نہیں ہے اور تسلیم پر قدرت انعقاد عقد کی شرط ہے۔ اس کے برعکس اگر مدیون سے اپنے قرض کے بدلے میں بیع و شراء کرے تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ جو کچھ اس کے ذمہ ہے وہ پہلے ہی تسلیم شدہ ہے۔ اور اگر اس عقد کی اضافت دین کی طرف نہ ہو تو جائز ہے۔ اگر کوئی شخص ثمن دین کے عوض کوئی چیز خریدے اور عقد کی اضافت دین کی طرف نہ کرے تاکہ جائز ہو جائے۔ پھر بائع کو اپنے قرضدار پر حوالہ کر دے تو یہ جائز ہے، عام اس سے کہ جس دین کا حوالہ کیا گیا ہے اس کی بیع قبل القبض جائز ہے یا جائز نہیں۔ جیسے بیع مسلم وغیرہ طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اس دین میں حوالہ جائز نہیں ہے۔ جس کی بیع قبل القبض ناجائز ہو۔ اور یہ بات کچھ صحیح معلوم نہیں ہوتی اس لئے کہ قبض دین کے لئے ایک قسم کی توکیل ہے۔ اور محال لہ گویا محیل کا وکیل ہے اور قبض دین کے لئے توکیل جائز ہے خواہ وہ قرض کسی قسم کا کیوں نہ ہو ملاوہ وکیل و موکل کا قبض کرنا ایک برابر ہے[1]

البدائع کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ حوالہ حقوق کا حنفیہ بھی اقرار کرتے ہیں اور اسے صحیح گردانتے ہیں۔ اور عجیب یہ ہے کہ کام یہاں بھی قیاس سے لیا گیا ہے۔ اور اس کی نظیر پیش کی گئی ہے کہ یہ قرض وصول کرنے کے لئے ایک طرح کی وکالت ہے۔ خیر صورت جو بھی ہو اس نقطہ پر فقہ حنبلی اور فقہ حنفی کے خطوط مل جاتے ہیں کہ حوالہ حق قرض وصول کرنے کی ایک صورت ہے۔ یہ از قبیل مبادلہ نہیں ہے۔ اگرچہ معنوی طور پر مبادلہ ہی ہے اور مقصود بھی مبادلہ ہی ہو جیسا کہ صاحب البدائع نے ذکر کیا ہے۔ اگرچہ اس نے اس کے جواز کے لئے یہ شرط کی ہے کہ عقد کی اضافت دین کی طرف نہ ہو۔

---

[1] البدائع ص۱۸۲ ج ۵

اس موقع پر یہ بات فراموش نہیں کرنا چاہیئے کہ زمانہ، مذہب اور مقام کے بُعد کے باوجود یہاں دونوں مسلک نتیجہ میں جمع ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ وہاں تک پہنچنے میں دونوں کے راستے الگ الگ ہیں۔ چنانچہ کاسانی اس نتیجہ تک علت کے طریق سے پہنچا ہے۔ جس پر کہ وجوداً و عدماً حکم کا دارو مدار ہے اور وہ اسے انابۃ سے تعبیر کرتے ہیں۔

لیکن امام ابن تیمیہ کے پیش نظر مقصد شرعی ہے یعنی ہر حق کی وصولی کے لئے تعاون کی صورت ہے۔ اور یہی دونوں فقہاء کے راستوں میں فرق ہے۔

مضاربت، مزارعت اور مساقات

امام ابن تیمیہ نے شارع کی غرض کو بیان کرنے کے لئے جو مثالیں پیش کی ہیں ان میں سے عقدِ مضاربت، عقد مزارعت اور مساقات خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:۔

اور انہوں نے کہا کہ مضاربت، مزارعت اور مساقات خلاف قیاس ہیں اور یہ خیال کیا کہ یہ عقود از قسم اجارہ نہیں ہیں کیونکہ یہ معاوضہ (مزدوری) پر کام کی ایک شکل ہے اور اجارہ میں عوض اور معوض کا علم ہونا ضروری ہے۔ لیکن جب انہوں نے دیکھا کہ ان عقود میں نہ محنت کی مقدار متعین ہے اور نہ اُجرت کی تو کہہ دیا کہ یہ عقود خلافِ قیاس ہیں۔ حالانکہ یہ ان کی غلطی ہے۔ اس لئے کہ یہ عقود شراکت کے ذیل میں آتے ہیں اور معاوضات خاصہ کے قبیل سے نہیں ہیں جن میں عوضین کا علم ہونا شرط ہوتا ہے اور شراکات اور معاوضات دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اگرچہ اس میں بظاہر معاوضہ کا رنگ پایا جاتا ہے۔ اسی طرح مقاسمہ کی جنس بھی معاوضات خاصہ سے الگ ہے۔ اگرچہ اس کی شکل بھی معاوضہ نما ہے۔ یہاں تک کہ بعض فقہاء نے اسے بیع سمجھ کر اس کے لئے بیع کی شرطیں بھی مقرر کر دی ہیں۔

تفصیل اجمال کی یہ ہے کہ جس عمل سے مال حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے۔ وہ تین قسم پر ہے۔

۱۔ ایک یہ کہ وہ عمل مقصود بھی ہو معلوم بھی اور اس کی تسلیم قدرت سے باہر نہ ہو۔ یہ "اجارہ لازمہ" ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ عمل مقصود تو ہو لیکن معلوم نہ ہو یا اس میں کسی قسم کا غرر (دھوکہ) ہو تو اس کا نام "جعالہ" ہے۔ یہ عقد جائز اور

---

(۱) مضاربت یعنی منافع میں شرکت بایں طور کہ ایک کا سرمایہ ہو اور دوسرے کی محنت۔ مزارعہ:۔ زمین کی پیداوار میں شرکت اس طرح کہ مالک زمین اور اس کا مزارع دونوں پیداوار میں حصے دار ہوں۔ مساقات:۔ پھلوں کی پیداوار میں شرکت کا نام ہے۔ بایں طور کہ درخت ایک شخص کے ہوں اور دوسرا کام کرے۔ ۱۲

غیرلازم ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ جو شخص میرے مفرور غلام کو واپس لا دے اسے تنو دوں گا۔ تو اس غلام کی واپسی کبھی قدرت میں ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ اور پھر اس کی واپسی کبھی قریب جگہ سے ہو سکتی ہے اور کبھی دُور دراز مقامات میں اسے تلاش کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے یہ عقد جائز ہے لازم نہیں ہے۔ کوئی شخص اس کام کو سرانجام دے گا تو وہ معاوضہ کا مستحق ہوگا۔ اور اس میں یہ بھی جائز ہے کہ کام کے کسی غیر معین حصہ پر جعالہ مقرر کرے۔ جس کی تسلیم ممتنع نہ ہو۔ مثلاً امیر اعلان کر دے کہ جو شخص فلاں قلعے کا بند دے گا تو جتنا مال قلعہ میں ہوگا اسے اس میں سے ثلث دیا جائے گا یا سریہ سے کہہ دے کہ جو غنیمت کا مال حاصل ہوگا اس کا ربع یا خمس تمہیں دیا جائے گا۔ لیکن علماء کے مابین یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ قاتل مقتول کے سامان (سلب) کا شرعاً مستحق ہے۔ جیسا کہ امام شافعی کا مسلک ہے یا یہ استحقاق با شرط ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ اس سلسلہ میں امام مالک سے دونوں قول مروی ہیں اور امام احمد سے بھی دو روایتیں ہیں جو لوگ اسے مستحق با شرط قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک یہ بھی جعالہ کے قبیل سے ہے۔ اس طرح اگر طبیب کے لئے بیمار کی شفایابی پر کچھ مقرر کر لیا جائے تو یہ بھی جائز ہے۔ جیسا کہ قبیلہ کے ایک سردار کو اچھا کر دینے پر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکریاں حاصل کیں۔ چنانچہ اس شرط پر بعض نے اسے دم جھاڑ کی جس پر وہ اچھا ہو گیا۔ انہوں نے وہ ریوڑ لے لیا۔ جو اس کی شفایابی کے ساتھ مشروط تھا۔ یہ قرأت کی اجرت نہ تھی۔ لیکن اگر طبیب کی خدمات اس شرط پر حاصل کی جائیں جو شفا پر اجرت لازم کی حیثیت رکھتی ہوں تو یہ ناجائز ہے۔ کیونکہ شفا قدرت کے ہاتھ میں ہے۔ کسی انسان کے مقدور کی چیز نہیں ہے۔ الغرض اسی طرح کی دوسری صورتیں ہیں جن میں جعالہ جائز ہے۔

۳۔ تیسرے یہ کہ مقصود عمل نہ ہو بلکہ حصولِ مال ہو یہ مضاربت کی صورت ہے۔ اس میں صاحب مال کو عامل کے عمل سے غرض نہیں ہوتی۔ کیونکہ اگر اس نے کام کیا اور نفع حاصل نہ ہوا تو اسے کچھ نہیں ملے گا۔ اگر اس نفع کا نام جعالہ رکھ لیا جائے۔ کہ عمل سے جو حاصل ہوگا اس سے حصہ دیا جائے گا تو یہ محض لفظی نزاع ہے۔ یہ صرف مشارکت کی ایک صورت ہے جس میں ایک فریق کا سرمایہ اور دوسرے کی محنت ہوتی ہے۔ اس پر جو نفع حاصل ہوگا وہ دونوں میں تقسیم ہو جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ کسی ایک جانب سے حصہ مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ایسا کرنا شرکت کے اصولِ عدل سے دونوں کو خارج کر دے گا۔ اور جس مزارعت سے آنحضرت نے منع فرمایا تھا۔ اس کی بھی یہی صورت تھی۔[۱]

ان تصریحات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دونوں فقیہوں کے نقطۂ نظر میں کتنا فرق ہے

---

[۱] رسالۃ القیاس از مجموع الرسائل الکبریٰ صفحہ ۲۲۰ ج ۲

امام ابن تیمیہ کے پیش نظر شریعت کے عمومی مقاصد ہیں اور فقہاء حنفیہ کے سامنے علل خاصہ لہٰذا وہ مضاربت، مزارعت اور مساقات کو اجارہ کے قبیل سے شمار کرتے ہیں۔ جن کی اجازت بطور استثناء کے خلاف قیاس دی گئی ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں اجرت غیر متعین ہے۔ اور امام ابن تیمیہ اسے اجارہ کی بجائے اشتراک سمجھتے ہیں اور عقود میں مقاصد شریعت کی وضاحت کرتے ہیں۔ جن میں مکافات عمل کا مدار نتائج پر ہے اور جن عقود میں التزام اور تعاقد کامل ہوتا ہے۔ یا وہ عقود جن میں اشتراک کی بنیاد ثمرات اور خسارہ کی حالت میں باہم تعاون پر ہوتی ہے

۳۔ شفعہ: علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ شفعہ کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور اس کی اجازت ایک استثنائی امر ہے۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ کسی سے اس کی جائداد کا انتقال دوسرے کی طرف بغیر رضامندی کے نہ ہو اور شفعہ میں مالک (مشتری) سے اس کی رضامندی کے بغیر جائداد لی جاتی ہے۔ کیونکہ مقتضی بیع کے لحاظ سے وہ مالک بن چکا ہے اور ارباب شفعہ کے ذریعہ اس سے جبراً وہ جائداد چھینی جا رہی ہے۔ اور دوسری طرف دیکھا جائے تو شفعہ میں مالک اصلی یعنی بائع کا بھی نقصان ہے۔ کیونکہ جب گاہکوں کو یہ معلوم ہوگا کہ خرید کرنے کے بعد جبراً ہم سے وہ چیز لے لی جائے گی تو وہ خریدنے پر اقدام نہیں کریں گے اور مالک بیچنے پر مجبور ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ عذر برداشت کرلے جو اسے فروخت پر مجبور کر رہا ہے اور یا نقصان اٹھا کر سستا فروخت کرے گا اور وہ ایسا کرنے پر مجبور ہے بہرحال علماء حنفیہ اپنے مسلک کی اس طرح وضاحت کرتے ہیں۔

حافظ ابن القیمؒ بیان کرتے ہیں کہ شفعہ کی مشروعیت قیاس اور اصول شریعت دونوں کے مطابق ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

> شریعت کے محاسن اور عدل کا تقاضا یہ ہے کہ مصالح عباد کا خیال رکھے اور شفعہ بھی اس طرح کی ایک چیز ہے۔ شارع کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو مکلفین سے رفع ضرر کیا جائے اور اگر اس کے رفع کرنے سے بڑا ضرر لاحق ہو تو اسے برقرار رکھے۔ اور اگر ہلکے ضرر سے وہ رفع ہو سکتا ہو تو اسے رفع کر دیا جائے۔ لہٰذا (جائداد غیر منقولہ) میں جب شرکت عام طور پر ضرر کا موجب بنتی ہے۔ شرکاء ایک دوسرے پر ظلم کرتے ہیں تو شریعت نے اس ضرر کے رفع کے لئے دو صورتیں اختیار کیں یا تو جائداد کو تقسیم کر دیا جائے اور ہر شخص کو اس کا الگ الگ حصہ دیا جائے اور یا شفعہ کے ذریعہ ایک شریک تمام جائداد سنبھالے۔ بشرطیکہ دوسرے کو ضرر نہ پہنچے۔ اگر وہ اپنا حصہ فروخت کرنا چاہے تو ایک اجنبی شخص کی بجائے اس کا شریک اسے خریدنے کا زیادہ حقدار ہے۔ بیچنے والے کی غرض تو رقم حاصل کرنا ہے۔ خواہ کسی سے حاصل ہو تو ایک اجنبی کی بنسبت اس کے شریک کو اس کا زیادہ حق ہوگا

تاکہ کسی کی شرکت سے کبھی نقصان نہ پہنچے اور اس میں بائع کو کبھی کسی طرح کا ضرر نہ ہوگا۔ کیونکہ اسے رقم مل جائے گی۔ یہ سب سے بڑا عدل اور سب سے اچھا حکم ہے جو عقل و فطرت اور مصالح عباد کے ساتھ پورے طور پر مطابقت رکھتا ہے۔[۱]

اب فقہاء کا یہ کہنا کہ مالک سے اس کی جائداد رضامندی کے بغیر نہیں لینا چاہیئے تو اس کے جواب میں حافظ ابن القیم فرماتے ہیں:۔

یہ اصول تو اس وقت ہے جب اس پر ظلم ہوتا ہو اور اسے اس سے نقصان پہنچتا ہو لیکن اگر اس پر ظلم و ضرر نہ ہو بلکہ اسے رقم دینے میں مصلحت ہے۔ کیونکہ اس کا شریک اپنے سے ضرر دفع کرنا چاہتا ہے تو یہ اصول شریعت کے عین مطابق ہے جو کہ ضرورت اور مصلحت راجحہ کی بنا پر معاوضہ واجب قرار دیتے ہیں۔ بلکہ صاحب جائداد اپنے شریک سے معاوضہ ترک کر کے اس پر ظلم کرنا چاہتا ہے اور اسے نقصان پہنچاتا ہے۔ لہٰذا شارع اسے یہ قدرت نہیں دے سکتا۔ جو شخص شریعت کے موارد و مصادر پر غور کرے گا تو اس کے سامنے یہ امر واضح ہو جائے گا۔ کہ شارع اس شریک کو اس کا اپنا حصہ غیر شریک کی طرف نقل کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا جس سے کہ دوسرے شریک کو نقصان پہنچے[۲]

اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ حافظ ابن القیمؒ اپنی تعلیل و توجیہہ میں شریعت کے مقاصد عامہ کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ جن کا منشا یہ ہے کہ ضرر رفع ہو۔ اس کے علاوہ وہ کسی اور چیز کی طرف دھیان نہیں دیتے الّا یہ کہ اس مصلحت کی تفویت سے بظاہر ضرر لاحق ہوتا ہو۔

۴۔ بیع سلم ان امثلہ سے بیع سلم بھی ہے حنفیہ اسے عقد استثنائی قرار دیتے ہیں۔ یعنی خلاف قیاس اس کی اجازت دی گئی ہے اس لئے کہ یہ بیع معدوم کی ہے یا ایسی چیز کی بیع ہے جو بائع کے پاس موجود نہیں ہے۔ اس اعتبار سے یہ حدیث لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ کے ذیل میں آتی ہے۔ یعنی جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے اسے فروخت نہ کرو۔

لیکن حافظ ابن القیمؒ ثابت کرتے ہیں کہ یہ بیع قیاس اور شریعت کی اس اصل کے مطابق ہے جو بیوع اور عقود عامہ میں جاری ہے۔ کیونکہ یہ اس چیز کی بیع ہے جس کی تسلیم قدرت میں ہے جیسا کہ اجارہ میں منافع کا معاوضہ ادا کرنا یا بیوع میں ثمن کا التزام کرنا وغیرہ اہل قیاس (علماء حنفیہ) نے بیع سلم کو بیع معدوم یا بیع مَا لَيْسَ عِنْدَكَ پر قیاس کر کے غلطی کی ہے۔ کیونکہ بیع

---

[۱] اعلام الموقعین صلاہ ج ۲

[۲] اعلام الموقعین صلاہ ج ۲

معدوم اس چیز کی بیع کو کہتے ہیں جس کی تسلیم پر قدرت نہ ہو یا ایسی چیز کی بیع کرنا جو انسان کے اپنے ملک میں نہ ہو۔ بخلاف بیع سلم کے کہ اس میں ایسی چیز کا التزام ہوتا ہے جو بلحاظ صفات کے متعین ہوتی ہے اور ذمہ میں ثابت اور جس چیز کی قسم اور صفت معین ہو اس کی تسلیم انسان کی قدرت میں ہوتی ہے

اور کسی ایسی چیز کی ادائیگی کو اپنے ذمہ لینا جس کی جنس، نوع، وصف اور مقدار معین ہو اور ذمہ میں ثابت ہو سکتی ہو دیون کے قبیل سے ہوگا اگر کوئی شخص کسی چیز کو ادھار خرید کرے یا قیمت لے کر چیز ادھار دینا کرے تو آخر دونوں میں کیا فرق ہے؟ لہٰذا بہتر یہ ہے کہ مسلم فیہ (جس میں بیع سلم کی گئی ہو) کو بیوع میں ثمن پر قیاس کیا جائے یا دیون عام کے قبیل سے بنایا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ سراسر مصلحت اور قیاس کے مطابق ہے۔

حضرت ابن عباسؓ نے بیع سلم کے جواز کا استدلال آیت :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

جو منو تم جب آپس میں کسی میعاد معین کے لئے قرض کا معاملہ کرنے لگو تو اس کو لکھ لیا کرو ۲ ۔ ۲۸۲

سے کیا ہے۔

چنانچہ انہوں نے فرمایا ہے :-

"میں گواہی دیتا ہوں کہ بیع سلف از روئے قرآن حلال ہے"

اور پھر یہ آیت تلاوت کی۔

۵۔ گروی چیز سے منفعت

حنفیہ نے جن حدیثوں کو خلاف قیاس کہا ہے۔ ان میں یہ حدیث بھی ہے :-

اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اِنَّ الرَّهْنَ مَرْكُوبٌ وَمَحْلُوبٌ وَعَلَى الَّذِي يَرْكَبُ وَيَحْلِبُ النَّفَقَةُ۔

یعنی گروی جانور پر سوار ہوا جا سکتا ہے اور اس کا دودھ بھی دوہا جا سکتا ہے۔ اور جو شخص سوار ہو یا اس کا دودھ پیئے۔ اس کے ذمہ اس کا نفقہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث خلاف قیاس ہے۔ اس لئے کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ رہن سے ملکیت منتقل نہیں ہوتی اور ملک کی

ؔ۱ بیع سلف اور سلم دونوں ہم معنی ہیں۔ اس میں مبیع ادھار اور ثمن نقد ہوتا ہے۔ لیکن مبیع کی جنس، نوع اور مقدار معلوم ہوتی ہے ۱۲۔

ؔ۲ اعلام الموقعین ص۳۵ ج ا

ذمہ داریاں مالک کے ذمہ ہوتی ہیں اور مملوک کے منافع پر بھی مالک ہی کا حق ہوتا ہے۔ مگر یہ حدیث منافع کو مرتہن کا حق قرار دیتی ہے۔ اور اس کے اخراجات کی ذمہ داری بھی اسی پر ڈالتی ہے۔ یہ بات احکام ملکیت کے سراسر خلاف ہے۔ کیونکہ اگر منفعت اخراجات میں داخل ہوتی تو وہ ربا (سود) میں شامل ہوگی۔ کیونکہ جو قرض سے نفع حاصل ہو وہ ربا میں داخل ہوتا ہے لہذا یہ حدیث خلافِ قیاس ہے اور احادیث و احکام کے عام قواعد سے بھی مطابقت نہیں کھاتی۔

لیکن حافظ ابن تیمیہ ثابت کرتے ہیں کہ یہ حدیث اس بنا پر قیاس کے مطابق ہے کہ اگر رہن کی ہوئی چیز کوئی حیوان ہو تو بیشک اس کا مالک مقروض یعنی رہن رکھنے والا ہی ہے۔ لیکن مرتہن کو حقِ احتباس حاصل ہے۔ یعنی وہ استیفاء دین کے متعلق وثوق حاصل کرنے کے لئے رہن کی چیز کو اپنے پاس رکھ سکتا ہے۔ جب وہ حیوان مرتہن کے قبضہ میں ہے۔ اگر اس پر نہ سواری کرے اور نہ اس کا دودھ دوہے تو اس کی منفعت ختم ہوجائے گی اور اسے نقصان پہنچے گا۔ جب مرتہن اس منفعت سے فائدہ اٹھائے گا اور معاوضہ کے طور پر اس کے اخراجات ادا کرے گا تو دونوں مصلحتیں بھی حاصل ہوجائیں گی اور دونوں کے حقوق پورے حاصل ہوجائیں گے۔ کیونکہ جب مرتہن اپنے حقوق کا استیفاء کرے گا۔ اور اس کا حق واجب ادا کریگا تو اس نے اس کا حق واجب ادا کردیا۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ مرتہن نے اس گروی جانور پر خرچ کرکے اس کے ذمہ قرضہ ڈال دیا۔ تو اس شئے سے جو منفعت حاصل ہوگی وہ اس قرض کا بدل بن سکتی ہے تو اس کا حاصل کرنا ضائع کرنے سے بہرحال بہتر ہے۔[1]

اس مسئلہ میں حنفیہ حق پر ہیں

یہ ہے ابن تیمیہؒ کے کلام کا خلاصہ۔ لیکن میرے نزدیک یہاں حنفیہ کا قیاس ابن تیمیہ سے زیادہ صحیح ہے۔ اگرچہ انہوں نے اس حدیث کی تضعیف میں افراط سے کام لیا ہے۔ حنفیہ کی رائے اس لئے زیادہ صحیح ہے کہ منفعت اس وقت دین کا بدل بنتی ہے جب اس کی بدلیت پر مالک کی جانب سے رضامندی پائی جائے اور وہ اخراجات بھی منافع کے مساوی ہوں۔ چنانچہ جب رضامندی اور مساوات دونوں چیزیں حاصل ہوجائیں تو اس منفعت کی حلت میں کوئی شبہ نہیں ہوسکتا اور جو قیاس بھی اسے منع کرے گا وہ شریعت کی طرف مستند نہیں ہوگا۔

لہذا یہ قابل التفات نہیں ہے۔ لیکن اگر حصول منفعت رضامندی کے بغیر ہو تو یہ دوسرے کے حق کو ناحق کھانا ہے۔ جو

---

[1] رسالہ القیاس ص ۲۵۹

جو عدل و انصاف کے خلاف ہے۔ اور اگر وہ منفعت اخرجات سے زیادہ ہو تو بلا شبہ زیادتی ربا میں داخل ہے۔ جو رضامندی سے بھی حلال نہیں ہو سکتا۔ چہ جائیکہ وہاں رضامندی ہی نہ ہو پھر اگر ہم رضامندی کے معاملہ میں تساہل سے بھی کام لیں اور یہ کہدیں کہ وہ اخرجات کا قرضہ ہیں اور مرتہن اس چیز سے جو اس کے قبضہ میں ہے اس قرضہ کو وصول کر سکتا ہے تو یہ جب ہو سکتا ہے کہ وہ منفعت اس قرضہ کی جنس سے ہو اور یہاں منفعت اس کی جنس سے نہیں ہے اور حافظ ابن تیمیہ کا یہ کہنا کہ اگر مرتہن منفعت حاصل نہیں کرے گا تو وہ رائگاں جائے گی" بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت میں مرتہن کا فرض ہے کہ وہ راہن کو استیفاء منفعت پر قدرت دے بایں طور کہ نہ مرتہن کا قبضہ باطل ہو اور نہ مالک کا حق ضائع جائے۔ جس کی یہ صورت بھی ہو سکتی ہے کہ اس جانور کو کرایہ پر دے اور وہ مرتہن کے قبضہ میں رہے۔ اس طرح سے انتفاع کی اور بھی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں۔

حدیث مصراۃ

حافظ ابن تیمیہ نے جو حدیثیں بیان کی ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک وہ خلافِ قیاس ہیں۔ ان میں حدیثِ مصراۃ بھی ہے۔ جس میں آنحضرت نے فرمایا ہے :-

لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَلَا الْغَنَمَ فَمَنِ ابْتَاعَ مُصَرَّاةً فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ۔

یعنی اونٹنی یا بکری کے کھنوں میں دودھ جمع کرنے کے واسطے ان کا دودھ نہ دوہا کرو (تاکہ زیادہ قیمت پر فروخت ہو) اگر کوئی شخص ایسا جانور خرید لے گا تو اسے اختیار ہے رکھ لے یا واپس کر دے۔ اور اگر واپس کرے تو ایک صاع کھجور اس کے ساتھ دے۔

ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بالکل صحیح ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث دوسری مشہور احادیث اور قیاسِ صحیح کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس میں مبیع کو بغیر عیب کے رد کرنا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ کھنوں میں دودھ جمع کرنا کوئی عیب نہیں ہے اور نہ ہی یہاں کسی وصف معین کی شرط کی گئی۔ جس کے عدم کی وجہ سے رد کرنا لازم ہو۔ نیز حدیث اَلْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ (یعنی آمدنی اسی کا حق ہے جس کی ذمہ داری میں کوئی چیز ہو) سے معلوم ہوتا ہے کہ مشتری نے جو دودھ دوہا ہے وہ اس کا اپنا حق ہے۔ کیونکہ اگر وہ چیز ہلاک ہو جائے تو مشتری پر اس کی ذمہ داری عائد ہو گی اور مشتری ہی کے ذمہ اس کے اخراجات ہیں اور جو چیز اس طرح سے حاصل ہو اس کی ضمانت نہیں پڑ سکتی اور دوسری بات یہ ہے کہ ضمانت ہلاک شدہ چیز کے مثل ہوتی ہے۔ اگر وہ چیز مثلی ہو (یعنی اس کی

مثل میسر ہوسکتی ہو) اور لبن (دودھ) مثلیات سے ہے۔ اگر اس کی قیمت مقرر کریں تو وہ ثمنیات سے ہوگا جس کی ضمانت بقدر قیمت ہوگی۔ لیکن حدیث میں نہ ضمانت بالمثل ہے اور نہ نقدی کا لحاظ کیا گیا ہے۔ کیونکہ صاع کو عوض مقرر کرنا تقدیر کی قسم میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ جب تک اس کی مالیت معلوم نہ ہو عوض کی تعیین کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور یہ عبادات سے بھی نہیں ہے معلوم ہوا کہ یہ حدیث شریعت اسلامی کے اصول عامہ کے خلاف ہے اجیساکہ اصول خاصہ کے خلاف ہے۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث متفق علیہ اصول کے مطابق ہے اور شافعیوں اور حنبلیوں کے قول کو ترجیح دیتے ہیں جو اس حدیث سے دلیل لیتے ہیں۔ اور بیع کی واپسی کا سبب تدلیس یعنی جعلسازی ہے کیونکہ کسی چیز میں تصنع سے کوئی صفت ظاہر کرنا اس کے بیان کرنے کی طرح ہے اور یہاں ظاہر کی ہوئی وصف مبیع میں نہیں ہے۔ لہٰذا اسے واپسی کا حق حاصل ہے۔ مزید برآں ہر قسم کی تدلیس سے بیع فسخ ہوجاتی ہے۔ جیساکہ آنحضرت نے فرمایا کہ اگر کوئی باہر سے مال لانے والوں کو راستہ میں جاکر ملے اور ان سے خرید لے تو منڈی میں آکر نرخ معلوم کرنے کے بعد انہیں اختیار ہے کہ بیع فسخ کردیں۔

اب رہی "الخراج بالضمان" والی حدیث تو بیشک وہ قوی حدیث ہے۔ لیکن مصراۃ والی حدیث امام احمد اور شافعی کے نزدیک اس سے بھی زیادہ قوی ہے۔ خراج پیداوار کا نام ہے۔ لہٰذا اس حدیث کے تحت وہی چیز آئے گی جس پر غلہ کا لفظ صادق آتا ہے اور دودھ پر غلہ کا لفظ نہیں بول سکتے۔ کیونکہ وہ عقد کے وقت موجود تھا۔ پس وہ مبیع کی جزء شمار ہوگا۔ لہٰذا دونوں حدیثوں کا عمل الگ الگ ہے۔ باقی رہا کھجور کے صاع کے ساتھ معاوضہ تو یہ معاوضہ اس دودھ کا ہے جو بوقت عقد موجود تھا۔ چونکہ بعد میں دودھ مخلوط ہونے کی وجہ سے اس کا اندازہ مشکل تھا۔ لہٰذا نزاع ختم کرنے کے لئے شارع نے ضابطہ مقرر کردیا۔

اب رہی یہ بات کہ کھجور کے ساتھ معاوضہ کیوں مقرر کیا تو یہ بیع اور معاوضہ کی صورت بنانے کے لئے ہے تاکہ کمی بیشی کا سوال ہی ختم ہوجائے اور ربا کا احتمال نہ رہے جو کہ تفاوت کی صورت میں لازم آتا ہے۔

معاوضہ میں اجتہاد کی گنجائش ہے

اور خاص طور پر کھجور کا ذکر اس لئے کیا ہے کہ عرب کی عام غذا کھجور اور دودھ تھی لہٰذا معاوضہ بھی عام غذا سے مقرر کیا تاکہ ایک غذا کا معاوضہ دوسری غذا بن جائے اس لئے امام ابن تیمیہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے۔ اور کھجور کے صاع کے برابر دوسری کوئی چیز معاوضہ میں دی جاسکتی ہے۔ جو عام طور پر اس علاقہ کی غذا ہو۔

ان بیانات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ امام ابن تیمیہ نے قیاس کو ایک وسیع شکل میں پیش کیا ہے۔ اور مشاکلت و مشابہت کی ایک ہی صورت پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ تشبیہ کے مختلف طریقے بیان کرتے چلے جاتے ہیں اور اس باب میں ان کی ذہانت خاص طور پر ان کی یاوری کرتی نظر آتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اشیاء کے خواص اور احکام و شرائع پر خاص مہارت حاصل ہے۔

علمائے حنابلہ اور قیاس

گذشتہ صفحات میں جو مثالیں بیان کی گئی ہیں ان سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ حنابلہ نے کس قدر باریک بینی کے ساتھ قیاس سے فائدہ اٹھایا۔ اگر امام ابو حنیفہ اور ان کے دوسرے عراقی ہم نواؤں نے مسلک اجتہاد کی تحسین کی اور اس کے شعبے مقرر کئے تو امام احمد بن حنبل کے تلامذہ اور بعد میں آنے والے حنبلی فقہاء نے بھی قیاس سے پورا پورا استفادہ کیا اور حنابلہ کا قیاس زیادہ مضبوط تھا۔ کیونکہ انہوں نے سنت، فتاوی و قضایا صحابہ ان کے طرق استنباط کے وسیع علم اور قیاس کے درمیان موافقت پیدا کر لی تھی۔ لہٰذا ان کے قیاس کا سرچشمہ اثر و حدیث تھی۔ اور اپنی شکل و صورت میں ہر اعتبار سے قیاس سلف کے ساتھ موافقت رکھتا تھا۔ کیونکہ وہ اجتہادِ سلف کی مشکوٰۃ سے روشنی حاصل کرتے تھے

دو اضافے

فقہی قیاسات میں علمائے حنابلہ نے دو باتوں کا اضافہ کیا۔

۱- جن احادیث کے متعلق علمائے حنفیہ نے خیال کیا تھا کہ یہ خلافِ قیاس ہیں اور عدم تعارض کی صورت میں انہی استثنائی صورت میں قبول کیا جائے گا۔ ان پر حنابلہ نے غور کیا اور ثابت کیا کہ یہ قیاس کے ساتھ متفق ہیں اور ان کی قیاس سے موافقت ثابت کرنے کے لئے فکرِ دقیق سے کام لیا اور اصول شرع سے ان کی موافقت ثابت کی اور بتایا کہ یہ احادیث شریعت کے اغراض و غایات سے مختلف نہیں ہیں۔

۲- قیاس کے سلسلہ میں انہوں نے فرع و اصل کے مابین اوصاف مشترکہ پر بڑی جامعیت سے نظر ڈالی اور مقاصد شریعت کی طرف متوجہ ہوئے جن کا مقصد یہ تھا کہ دینی اور اخلاقی زندگی میں جماعت فاضلہ کے ذریعہ مصالح کا حصول کیا جائے اور اس رستے میں جو نقصان دہ چیزیں ہوں انہیں دور کیا جائے۔

مندرجہ بالا تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اثری علماء کی کارکردگی کی بدولت قیاس فقہی کے ابواب میں کس قدر وسعت پیدا ہوئی اور اس کی غایات و طرق میں کس طرح نمو پیدا ہوا جس طرح احادیث کی غایات اور مقاصد کو بیان کر کے عقل سلیم کے ساتھ ان کی موافقت ثابت کی۔ اسی طرح استنباط فقہی کی مناسبت کو بھی انہوں نے واضح کیا جس کی وجہ سے شریعت اسلامی سے اجنبیت دور ہو گئی۔ کیونکہ اشباہ و نظائر کے احکام آپس میں ملتے جلتے ہیں اور اوصاف مختلفہ کی بنا پر احکام بھی مختلف ہوتے ہیں۔

۶- الاستصحاب

استصحاب کے اصل فقہی ہونے پر ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین متفق ہیں لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس حد تک اس اصول پر عمل کیا جائے۔ فقہاء حنفیہ اس اصل پر سب سے کم عمل کرتے ہیں اور ان کے بالمقابل حنابلہ سب سے زیادہ اس پر عمل پیرا ہیں۔ حنابلہ کے بعد شافعیہ کا درجہ ہے اور مالکیہ دونوں کے بین بین ہیں۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ استصحاب پر عمل کی مقدار "ادلۂ شرعیہ" میں وسعت یا عدم وسعت پر مبنی ہے۔ جو لوگ قیاس و استحسان کے استعمال میں توسع سے کام لیتے ہیں اور نص نہ ہونے کی صورت میں عرف کو بھی ادلۂ شرعیہ سے تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے ہاں ایسے مسائل کی مقدار کم ہے جن میں استصحاب سے کام لیا گیا ہے۔ چنانچہ حنفیہ اور ان کے قریب قریب مالکیہ کا یہی حال ہے یہ لوگ استنباط کے سلسلہ میں مصالح مرسلہ کے قائل ہیں۔ لہٰذا بہت کم مسائل میں انہوں نے استصحاب پر اعتماد کیا ہے۔

لیکن حنابلہ اور شافعیہ چونکہ قیاس سے ضرورت شدیدہ کے وقت کام لیتے ہیں۔ لہٰذا انہوں نے طرقِ استنباط میں وسعت پیدا کرنے کے لئے اس اصل سے کام لیا۔ اور شیعہ نے تو ان دونوں گروہوں سے بڑھ کر اس اصل کو استعمال کیا۔

استصحاب کی حقیقت

اب ہم استصحاب کی حقیقت بیان کرتے ہیں۔ "ارشاد الفحول" میں علامہ شوکانی نے اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے:-

"استصحاب کے معنی یہ ہیں کہ جو چیز زمانۂ ماضی سے عمل درآمد ہوتا چلا آیا ہے۔ وہ زمانۂ حال اور استقبال میں بھی اپنی اصل پر ثابت ہے۔ یہ لفظ مصاحبت سے ماخوذ ہے اور جب تک اسے متغیر کرنے والا حکم نہ پایا جائے تو کہا جاتا ہے کہ فلاں حکم زمانۂ ماضی میں موجود تھا۔ لہٰذا اب بھی موجود ہو سکتا ہے۔"

حافظ ابن القیم نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ جو چیز پہلے ثابت تھی وہ اب بھی ثابت ہے۔ اور جو چیز پہلے منفی تھی وہ اب بھی

منفی ہے۔ یعنی نفیاً یا اثباتاً کسی حکم کو پہلی حالت پر قائم رکھنے کا نام استصحاب ہے۔ بشرطیکہ اس کے تغیر پہ کوئی دلیل نہ ہو تو یہ استدلال کسی ایجابی دلیل کا محتاج نہیں ہے۔ بلکہ دلیل مغیر کا عدم ثبوت ہی اس کے لئے کافی ہے۔ مثلاً کسی چیز کی خریداری ثابت ہونے پر کسی شخص کی ملکیت موجود ہو تو وہ ملکیت بدستور قائم رہے گی۔ جب تک کسی دوسرے شخص کی طرف اس ملکیت کے نقل ہونے کی دلیل نہ ہو۔ اس ملکیت کو زائل کرنے کے لئے صرف احتمال بیع کافی نہیں ہے۔ اس طرح اگر کسی معین زمانہ میں ایک شخص کا زندہ ہونا ثابت ہے تو غالب ظن یہی ہوگا کہ زمانہ حاضر اور مستقبل میں بھی وہ شخص زندہ ہے۔ جب تک کہ اس کے خلاف کسی دلیل سے ثابت نہ ہو کہ وہ فوت ہوگیا ہے۔ لہٰذا مفقود الخبر کے متعلق یہ حکم لگایا جائے گا کہ وہ زندہ ہے۔ جب تک اس کی وفات کا ثبوت نہ مل جائے یا ایسے آثار نہ مل جائیں جن کی بنا پر غلبۂ ظن کے ساتھ ان کی وفات پر حکم لگایا جا سکے۔ لہٰذا اس پر وفات کا حکم لگانے سے صرف استصحاب حال مانع ہوگا۔

جب یہ بات ہے کہ غلبۂ ظن استمرار حال کی بنا پر استمرار حکم کا موجب بنتا ہے تو یہ استصحاب استنباط کی قوی دلیل نہیں بن سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی ضعیف ترین دلیل بھی اس کے معارض آجائے تو وہ مقدم کی جاتی ہے۔ اسی بنا پر اس کے متعلق علامہ خوارزمی فرماتے ہیں:[1]

> استصحاب کو سب سے آخری فتویٰ کا دار و مدار بنایا جاتا ہے۔ مفتی سے اگر کسی مسئلہ کے بارے میں استفسار کیا جائے تو سب سے پہلے وہ اس کا حکم کتاب اللہ سے تلاش کرے گا۔ پھر سنت نبوی سے پھر اجماع اور پھر قیاس سے اگر ان میں سے کسی سے بھی حکم نہ ملے تو وہ نفی یا اثبات کی صورت میں استصحاب حال کے ساتھ حکم لگائے گا۔ اگر اس کے زوال میں تردد ہو تو وہ اپنی حالت پر باقی رہے گی۔ اور اس کے ثبوت کے بارے میں تردد ہو تو پھر اصل عدم بقا ہے۔[2]

اس بنا پر اگر کسی شے میں اباحت اصل ہے تو وہ مباح ہی رہے گی۔ جب تک کہ اس کے ممنوع ہونے کی دلیل نہ پائی جائے۔ اور اگر کسی شے میں اصل حظر یعنی عدم جواز ہے تو وہ اس وقت ناجائز ہی رہے گی جب تک اس کی اباحت پر دلیل نہ پائی جائے اور اگر کسی شے میں اصل وجوب ہے تو جب تک اس کے عدم وجوب پر کوئی دلیل قائم نہ ہوگی وہ واجب ہی رہے گی۔ چنانچہ عقود و شروط میں اصل وجوب وفا ہے جیسا کہ ان نصوص سے ثابت ہوتا ہے جن میں

---

[1] ابو المؤید محمد بن محمود بن الحسن الخطیب الخوارزمی (بضم الخاء و کسر الراء) صاحب جامع المسانید المتوفی ۶۵۵ھ ملاحظہ ہو الرسالۃ المستطرفہ للکتانی۔ مترجم

[2] ارشاد الفحول ص ۲۰۸۔ مترجم

ان کے پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے ۔ تو ہر عقد اور شرط کا وفا واجب ہوگا ۔ حتیٰ کہ اس کے عدم وجوب وفا پر کوئی دلیل نہ ہو۔ اسی طرح مصالح اور منافع میں اصل اباحت ہے ۔ لہٰذا ہر اس چیز کا تناول جائز ہوگا جو منفعت پر مشتمل ہو۔ سوائے اس کے کہ کوئی دلیل اس کے خلاف موجود ہو۔ اس طرح یہ اصل مذہب حنبلی میں وسعت کا باعث بنی ۔ اگرچہ یہ مذہب اثری ہے ۔ اس کا اعتماد اتباع سلف پر ہے ۔ اور اس کی اتباع میں تشدد سے کام لیتا ہے ۔ تاہم جس طرح وہ اس دلیل کے قبول کرنے میں تشدد سے کام لیتا ہے جو آثار کے موافق ہو۔ اسی طرح وہ اس تغیر احوال دلیل کے قبول کرنے میں بھی سختی برتتا ہے جو استصحاب کو باطل کرنے والی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ حنبلی میں ایسے احکام بکثرت پائے جاتے ہیں جن کی بنا استصحاب پر ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ اس مذہب میں قیود کی قلت اور اطلاقات کی وسعت پائی جاتی ہے ۔ ہم عقود و شروط پر بحث کے وقت بتائیں گے ۔ کہ مذہب حنبلی میں دیگر مذاہب فقہیہ کی بنسبت عقود و معاملات میں کس قدر آزادی پائی جاتی ہے ۔ غالباً تمام مذاہب فقہیہ میں یہی ایک ایسا مذہب ہے جو عقود کے اثرات کو دو عقد کرنے والوں کا اثر قرار دیتا ہے ۔ اور شروط کو حقوق کے منافی خیال کرتا ہے ۔

ایجابی اور سلبی پہلو

وہ حکم جو استمرار حال سے ثابت ہوتا ہے یا درحقیقت استمرار حال پر قائم رہتا ہے ۔ اس کے دو پہلو ہو سکتے ہیں ۔ ایک ایجابی اور اثباتی اور دوسرا سلبی ۔ شاید ان دونوں پہلوؤں کو واضح طور پر سمجھنے کے لئے مفقود الخبر کی مثال زیادہ کام دے سکتی ہے ۔ جب اس کی وفات کی دلیل نہ ہو تو استصحاب حال سے اسے زندہ ہی سمجھا جائے گا ۔ اور زندگی کے احکام اس پر جاری ہوں گے ۔ اس کی دو حیثیتیں ہوں گی ۔

۱۔ ایجابی پہلو

اول یہ کہ اسے وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو ایک زندہ شخص کو حاصل ہوتے ہیں ۔ مثلاً دوسرے شخص کی میراث میں وہ حصہ دار ہو سکتا ہے اور وصیت وغیرہ سے اس کی طرف دوسرے کی جائداد کے حقوق منتقل ہو سکتے ہیں ۔ الغرض یہ ایجابی پہلو ہے ۔ جس کی رو سے وہ چند جدید حقوق سے متمتع ہو سکتا ہے ۔

۲۔ سلبی پہلو

اس کا دوسرا پہلو سلبی ہے جس کی رو سے مفقود الخبر ہونے سے پیشتر وہ جن چیزوں کا مالک تھا ان کا مالک متصور ہوگا اور وہ دوسرے کی ملکیت میں منتقل نہیں ہو سکیں گی یہ سلبی حق کہلاتا ہے ۔ اس لئے کہ وہ دوسرے شخص کو اپنی ملکیت میں دخل انداز ہونے سے روکتا ہے ۔

حنفیہ کا مسلک

حنفیہ صرف استصحاب کے سلبی پہلو کو تسلیم کرتے ہیں ۔ یعنی مفقود الخبر ہونے سے قبل وہ جن چیزوں کا مالک تھا وہ بدستور ان کا مالک رہے گا ۔ ان کی ملکیت کے حقوق دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتے ۔ لیکن حنابلہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ استصحاب حال سے ایجابی اور سلبی دونوں قسم کے حقوق ثابت ہو سکتے ہیں ۔ بشرطیکہ اس کے استمرار سے کوئی دلیل مانع نہ ہو ۔ اس بنا پر مفقود الخبر

آدمی دوسرے کا وارث بھی ہوسکتا ہے۔ اور اگر کسی نے اس کے لئے وصیت کی ہے تو وہ بھی نافذ ہو جائے گی۔ اوقاف میں وہ اپنے حصہ کا مستحق ہوگا۔ اور اس کے گم ہوتے وقت جو آمدنی حاصل ہو چکی ہے۔ اس کا مالک متصور ہوگا۔ اسی بنا پر یہ حضرات کہتے ہیں کہ استصحاب اثبات اور دفع دونوں کے لئے دلیل بن سکتا ہے۔ لیکن حنفیہ صرف دفع کے لئے اسے دلیل مانتے ہیں۔

حافظ ابن القیم نے حنفیہ کے قول کی وضاحت کرتے ہوئے کہ یہ اثبات کی بجائے صرف دفع کی دلیل بن سکتا ہے۔ لکھتے ہیں:۔

اس کا معنی یہ ہے کہ جو شخص تغیرِ حال کا مدعی ہو اس کے قول کو اس کے ذریعہ رد کیا جا سکتا ہے۔ نہ یہ کہ اس سے بقاءِ امر ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ بقاءِ امر تو موجب حکم کی طرف مستند ہو سکتا ہے نہ کہ عدم مغیر کی طرف جب ہمارے پاس کوئی نافی دلیل نہیں ہوگی اور نہ مثبت، تو نہ ہم اس حکم کو ثابت کر سکتے ہیں اور نہ اس کی نفی کر سکتے ہیں بلکہ جو شخص کسی حکم کے ثابت ہونے کا دعویٰ کرے گا۔ استصحاب کے ذریعہ اس کی نفی کر سکتے ہیں تو استصحاب سے تمسک کرنے والے کی حیثیت صرف معترض کی ہے جو صرف دوسرے کی دلیل پر اعتراض کرتا ہے اور اس کے دعویٰ کی نفی پر دلیل قائم کرنا اس پر فرض نہیں ہوتا۔ پھر معترض اور معارض میں فرق ہوتا ہے۔ معترض صرف دلیل پر اعتراض کرتا ہے۔ لیکن معارض دلیل کو تسلیم کر کے اس کے بالمقابل دوسری دلیل پیش کرتا ہے[1]

اس سے ہماری اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ حنفیہ صرف استصحاب کے سلبی پہلو کو مانتے ہیں۔ اس کے ایجابی پہلو کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اس کا ماحصل یہ ہے کہ استصحاب سے تمسک کرنے والا اصلِ ثابت کے ساتھ تمسک کرتا ہے جس کے تغیر کی ہمارے سامنے کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتا۔ جس سے حقوقِ ایجابیہ ثابت ہوں بلکہ اس کی تغییر کے قائل پر صرف اعتراض کر سکتا ہے اور کسی دلیل ایجابی سے اس دعویٰ کا معارضہ بھی نہیں کر سکتا۔ اس کی حیثیت محض معترض کی ہوتی ہے جس سے دلیل کا مطالبہ نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جب مدمقابل اپنی دلیل ثابت کر دے گا اس کا اعتراض ساقط ہو جائے گا۔ اس کے برعکس معارض کی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ دلیل کے اثبات سے اس کا معارضہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ دو متعارض دلیلیں سمجھی جائینگی جن کا باہم موازنہ کیا جائے گا۔

استصحاب کے اثبات کیلئے چند مثالیں

جن مصادر اسلامیہ کو سلف نے نقل کیا ہے اور انہیں تلقی بالقبول کی حیثیت حاصل ہے۔ ان سے اس اصل کے اثبات کا ثبوت ملتا ہے

اب ہم ذیل میں چند مثالیں پیش کرتے ہیں جو مذہب حنبلی میں تسلیم کی جاتی ہیں۔

۱۔ پانی طاہر اور مطہر ہے

حنابلہ اس اصل کو تسلیم کرتے ہیں کہ پانی طاہر اور مطہر ہے۔ تو جب تک اس حالت سے منتقل ہونا

---

[1] اعلام الموقعین ص ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶ ج ۱۔

دلیل سے ثابت نہ ہو جس سے اس کا حکم بدل جائے تو یہ اصل قائم رہے گی اور اس کی طہارت اس وقت تک زائل نہیں ہوگی۔ جب تک کہ نجس شے سے اس کا رنگ یا بو تبدیل نہ ہو یا کوئی نجس چیز اس میں نظر نہ آجائے۔

۲۔ شک ناقضِ وضو نہیں

ایک شخص نے وضو کیا تو وہ طاہر ہو گیا وہ اپنے وضو پر قائم رہے گا۔ جب تک اسے غلبۂ ظن یا یقین سے معلوم نہ ہو جائے کہ اس کا وضو واقعی ٹوٹ گیا ہے۔ اگر اس وضو کو کچھ عرصہ ہو گیا ہو اور اس کے علم یا ظن میں کوئی چیز ناقضِ وضو واقع نہ ہوئی ہو محض اسے شک ہو تو ایسی صورت میں وہ طاہر رہے گا۔ اور اس شک کے باوجود اس وضو کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ جو حالت ثابت ہو وہ باقی رہے یہاں تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ پائی جائے اور یہاں چونکہ کوئی دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا وضو قائم رہے گا۔

۳۔ ذبائح میں اصل تحریم ہے

حنابلہ آثار سے ثابت کرتے ہیں کہ شکار پر قابو پانے سے پہلے اگر وہ پانی میں ڈوب گیا ہو تو خواہ اس کے بدن پر تیر کے نشانات باقی ہوں وہ حلال نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ معلوم نہیں کہ اس کی موت ڈوب کر ہوئی ہے یا تیر سے۔ اگر ڈوب کر مرا ہے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ اور اگر تیر سے اس کی موت واقع ہوئی ہے تو اس کا کھانا حلال ہے۔ لیکن اصل ذبائح میں تحریم ہے۔ لہٰذا جب تک دلیل سے اس کا ذبح ہونا ثابت نہ ہو جائے یا یہ یقین نہ ہو جائے کہ اس تیر سے ہلاک ہوا ہے۔ جسے بسم اللہ پڑھ کر چلایا گیا تھا۔ اس کا کھانا جائز نہیں ہے اور یہاں چونکہ حلال ہونے کا ثبوت موجود نہیں ہے۔ لہٰذا اصل تحریم قائم رہے گی۔

۴۔ اصل بضع میں تحریم ہے

کسی مرد کی ایک ایسی عورت سے شادی ہوئی جو بظاہر اجنبی معلوم ہوتی تھی اور اس ظاہری حلت کی بنا پر وہ دونوں میاں بیوی بن کر رہنے لگے۔ اس اثنا میں ایک عورت نے آکر خبر دی کہ میں نے ان دونوں کو اپنا دودھ پلایا ہے تو دونوں کے درمیان حرمت ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ اصل بضع میں تحریم ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان زوجیت کی اباحت ظاہر حال کے لحاظ سے تھی۔ اب دوسرا ظاہر اس کے معارض آگیا۔ لہٰذا یہ دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ اور اصل تحریم باقی رہ جائے گی۔ کیونکہ اس کا کوئی معارض نہیں ہے۔ لہٰذا وہ ثابت ہوگی۔

شک کی صورت میں ایک طلاق رجعی متصور ہوگی

ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی لیکن اسے شک ہے کہ ایک طلاق دی یا تین۔ تو امام مالک کے سوا، امام احمد اور جمہور فقہا کے نزدیک ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیونکہ عقد زواج سے حلت یقین کے ساتھ ثابت ہے

لہٰذا وہ حلت شک سے زائل نہیں ہوسکتی۔ بلکہ اس جیسی یقینی دلیل سے ہی ثابت ہوسکتی ہے۔ ایک طلاق چونکہ یقینی ہے۔ لہٰذا وہ ثابت ہوجائے گی کہ حلت کے منافی نہیں ہے[1]۔

پہلی صورت اور اس میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں دایہ کی شہادت سے بطلان عقد ثابت ہوگیا تھا اور حلت کا سبب (یعنی عقد) باقی نہیں رہا تھا یا زیادہ صحیح الفاظ میں یوں سمجھئے کہ موضوع استصحاب یعنی نکاح ثابت نہیں ہوسکا۔ کیونکہ اس کے ثبوت کے لئے شرط یہ ہے کہ انعقاد نکاح کے وقت زوجین موانع نکاح سے خالی ہوں لیکن اس صورت میں موضوع استصحاب موجود ہے کیونکہ زواج کے وقت موانع شرعیہ موجود نہ تھے۔ لہٰذا یہ صورت حال قائم رہے گی اور کسی ایسے منافی کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا جس میں شک و شبہ ہو۔

ان مثالوں سے مفقود الخبر کی مثال بھی ہے۔ جس کے حکم کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں۔ کہ بظاہر اس کی زندگی کا حکم باقی رہے گا جب تک اس کے خلاف کسی دلیل سے اس کی موت ثابت نہ ہوجائے اور اس کی موت کا ثبوت ملنے پر شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک اس وقت سے موت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس سے قبل زمانہ کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک جو مال مفقود ہونے سے قبل اس کے قبضہ میں تھا اس پر تو حکم موت ثابت ہونے کے وقت کے احکام نافذ ہوں گے اور وہ ورثہ اس مال کے وارث متصور ہوں گے جو حکم موت کے وقت موجود ہیں۔ لیکن جو مال میراث، وصیت یا وقف سے اسے حاصل ہوا ہے تو اس پر مفقود الخبر ہونے کے وقت سے احکام نافذ ہوں گے۔ اور یہ تفریق دراصل اس اصل پر مبنی ہے کہ استصحاب صرف دفع میں حجت ہوسکتا ہے۔ اثبات میں حجت نہیں ہوتا۔

استصحاب کے چند اقسام

استصحاب کے بہت سے اقسام ہیں جنہیں امام احمد بن حنبل اور حنابلہ نے ثابت کیا ہے ان میں سے چند یہ ہیں:-

۱- وہ استصحاب جس کا ثبوت و استمرار عقل و شریعت دونوں سے ثابت ہو جیسے کسی سبب کے پائے جانے پر ملک کا ثبوت کہ وہ اس وقت پر ثابت رہے گا جب تک کہ کوئی مزیل نہ پایا جائے یا قرض، ثمن مبیع یا ضمانت کے باعث کسی کے ذمہ کوئی چیز ثابت ہونا تو یہ چیز اس وقت تک اس کے ذمہ باقی رہے گی جب تک کہ وہ اسے ادا نہ کردے یا کسی دوسرے طریقہ سے برأت حاصل نہ کرے اور اسی قسم سے نکاح ہے جو سبب حلت کا ثبوت ہے۔ یعنی جب تک طلاق بائن وغیرہ میں سے کوئی چیز زائل کرنے والی نہ پائی گئی۔ [حاشیہ: یہ حلت باقی رہے گی]

---

[1] اعلام الموقعین ص۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶ ج۱

ب - استصحاب کی دوسری قسم استصحاب العدم ہے یعنی کوئی چیز اصل میں معدوم ہو اور شریعت اس کے عدم کو برقرار رکھے جیسے کسی کا مکلف ہونے سے بری ہونا حتیٰ کہ کسی دلیل سے اس کا مکلف ہونا ثابت ہو جائے۔ چنانچہ جب تک مکلف ہونا کسی دلیل سے ثابت نہ ہوگا تو تمام اشیا عفو اصلی پر محمول ہوں گی اور ہر شخص کو ان کے تناول کا حق ہوگا کیونکہ وہ عفو کے حکم میں ہیں جن کے بارے میں تکلیف شرعی ثابت نہیں ہے۔

ج - انہی اقسام میں سے ایک استصحاب، وصف شرعی' ہے۔ یعنی کوئی وصف جو کسی حالت کے تحت ثابت ہو، جیسے حلت جو کسی حالت کی بنا پر ثابت ہو تو وہ حلت باقی رہے جب تک اس کے خلاف دلیل قائم نہ ہو یا جیسے مفقود الخبر کی زندگی کہ جب تک کوئی مزیل نہ پایا جائے وہ زندگی ثابت رہے گی۔ اسی طرح ان تمام اوصاف کا حال ہے جو کسی حالت کے بالنتیج ثابت ہوتی ہیں تو جب تک ان کی نفی پر دلیل قائم نہ ہو ان کا استمرار قائم رہے گا۔

د - استصحاب کے اقسام میں ایک قسم یہ بھی ہے کہ جب کوئی مسئلہ نزاعی صورت اختیار کرے تو حکم اجماع کے مطابق استصحاب کیا جائے گا۔ مثلاً ایک شخص کو کہیں پانی نہیں ملتا تو تمام فقہا اس امر پر متفق ہیں کہ اسے تیمم جائز ہے اور اس تیمم سے نماز ادا کرے۔ اگر پانی نظر آنے سے قبل نماز پوری کرے تو اس کی نماز صحیح ہوگی اور اگر نماز سے قبل پانی مل گیا تو وضو کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوگی۔ لیکن اگر دوران نماز میں اس نے پانی دیکھ لیا تو کیا یہ نماز باطل ہو جائے گی؟ اور کیا وضو کر کے پھر سے پڑھی جائیگی؟ تو جو لوگ 'استصحاب حال الاجماع' کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ نماز صحیح ہوگی، اس کو پورا کرے اور پھر سے نماز پڑھنے کی ضرورت نہیں۔

اس قسم کی مثالوں سے ام ولد کی مثال ہے۔ یعنی جس لونڈی سے اس کے آقا نے تمتع کیا اور اس کے بطن سے اولاد ہو گئی۔ تو جمہور فقہا کی رائے یہ ہے کہ اب وہ فروخت نہیں کی جا سکتی۔ علماء ظاہر کی رائے یہ ہے کہ وہ فروخت ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ولادت سے قبل اس کی فروخت کے جواز پر اجماع منعقد ہو چکا ہے۔ اور زچگی اس اجماع کو باطل نہیں کر سکتی۔ لہذا استصحاب حال کی بنا پر اس کی فروخت کا حکم باقی رہے گا۔

استصحاب کی اس قسم میں علماء اصول کا اختلاف ہے۔ بلکہ خود حنابلہ بھی اس میں مختلف ہیں۔ بعض اسے حجت سمجھتے ہیں۔ اور قاضی ابو یعلیٰ، ابن عقیل، ابو الخطاب وغیرہم اس کی حجیت کے منکر ہیں۔ کیونکہ کسی ایک صفت پر اجماع کسی دوسری صفت یا حالت پر اجماع کو مستلزم نہیں ہے۔ مثلاً پانی دیکھے بغیر صحت نماز پر اجماع ہے۔ لیکن یہ اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ پانی دیکھنے کی صورت میں بھی یہ اجماع قائم رہے۔ کیونکہ استصحاب کی شرط یہ ہے کہ جو حالت حکم کے وقت موجود تھی وہی باقی رہے۔ اس لئے کہ وہ حالت اس حکم کا

مناط تھی۔ لیکن اگر صفت بدل جائے تو حال بھی تبدیل ہو جائے گا یا موجب حکم میں تغیر آ جائے گا۔ اور وہ امر کسی دوسرے حکم کے تابع سمجھا جائے گا۔ مثلاً صحابہ کرام استیلاد سے قبل لونڈی کی بیع کے جواز پر متفق ہیں تو ام ولد کی بیع کے منع پر خود دلیل قائم ہو جائے گی۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ وہ حالت اب بھی باقی ہے تو استصحابِ حال سے اس وقت فتویٰ دیا جاتا ہے۔ جب دوسری دلیل نہ ہو۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حنابلہ استصحاب کو اصول اثنا میں سے ایک اصل مانتے ہیں اور حنفیہ اور مالکیہ کے مقابلہ میں استصحاب کے بارے میں زیادہ وسعت سے کام لیتے ہیں اور اس معاملہ میں شوافع کے قریب قریب ہیں۔ اور امر واقعہ یہ ہے کہ جو فقہا جس قدر استدلال بالرائے میں وسعت سے کام لیتے ہیں۔ وہ استصحاب پر کم اعتماد کرتے ہیں۔ اور جو فقہا استدلال بالرائی سے کم کام لیتے ہیں۔ وہ استصحاب کے اصول پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں۔ یہ بات استقراء سے ثابت ہے چنانچہ علمائے ظاہر جنہوں نے رائے کے تمام دروازے اپنے اوپر بند کر لئے ہیں وہ استصحاب سے زیادہ کام لینے پر مجبور ہیں۔ حتیٰ کہ تمام فقہاء سے اس معاملہ میں پیش پیش ہیں اور علمائے شافعیہ جو استحسان اور ذرائع سے استنباط کے قائل نہیں ہیں۔ وہ اس اصل سے استدلال کرتے ہیں اور حنفیہ و مالکیہ سے زیادہ اس پر اعتماد کرتے ہیں۔ اور حنابلہ آثار کی طرف مائل ہیں اور درحقیقت ان کی فقہ "فقہ آثار" کہلانے کی مستحق ہے۔ اس بنا پر وہ بھی اس پر بہت اعتماد کرتے ہیں۔ لیکن حنفیہ اور مالکیہ چونکہ استدلال بالرائے کی آخری حد تک پہنچ گئے ہیں۔ اگرچہ نصوص سے خروج نہیں کرتے ــــ وہ بہت کم استصحاب سے کام لیتے ہیں۔

یہ استقراء فقہی منطقی طور پر بھی درست ہے۔ کیونکہ جس قدر استدلال کے طریقے زیادہ ہوں گے تو لازمی طور پر ان امور کو تبدیل کرنے والے احکام بھی بروئے کار آئیں گے جو استصحاب حال سے ثابت ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جتنا زیادہ تغیر ہوگا اس قدر استصحاب حال کم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

---

۷ - المصالح

یہاں تک تو ہم نے وہ اصول بیان کیے ہیں جو حافظ ابن القیم کے بیان کے مطابق امام احمد بن حنبل کے اصول استنباط ہیں۔
حافظ ابن القیم نے ان اصولوں میں "مصالح" کا ذکر نہیں کیا۔ لیکن یہ عدم ذکر اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ان کے ہاں یہ معتبر نہیں ہے۔ فقہاء حنابلہ "مصالح" کو بھی امام احمد کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اور خود حافظ ابن القیم "مصالح" کو اصولِ استنباط سے شمار کرتے ہیں۔ بلکہ وہ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ کوئی امر بھی ایسا نہیں ہے جو شارع نے مشروع کیا ہو اور وہ مصالح عباد کے ساتھ موافقت نہ رکھتا ہو، اور وہ امور شرعیت جن کا تعلق معاملات سے ہے، وہ اثبات مصلحت اور منع فساد کی بنیاد پر قائم ہیں۔ اور اسے وہ اپنی کتابوں میں بار بار دہراتے ہیں۔ چنانچہ اعلام الموقعین، مفتاح دار السعادہ، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد اور اصول و فروع کی دوسری سب کتابوں میں اس اصول کو ثابت کرتے ہیں اور امام احمد کی طرف اسے منسوب کرتے ہیں۔ البتہ جہاں ان کے اصولوں کا ذکر کیا ہے۔ وہاں اس کا ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ اسے وہ قیاسِ صحیح کے باب میں داخل سمجھتے ہیں۔ ابن القیم اور ان کے شیخ حافظ ابن تیمیہ کی تحریروں سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ یہ دونوں اور اکثر علماء حنابلہ قیاس پر وسیع نظر رکھتے تھے جنہوں نے قیاس کے ضابطے مقرر کیے اور علت کے مسالک کی وضاحت کی۔ کیونکہ انہوں نے اوصاف مشترکہ کو قیاس صحیح کا مبنیٰ قرار دیا اور طرد و عکس کے ذریعہ اس پر حکم جاری کیا جو کہ شریعت کے اغراض عامہ اور مقاصد سامیہ سے مستمد ہے۔ اسی بنا پر یہ حکمہ کا اعتبار کرتے ہیں، اور اوصاف مناسبہ کو احکام کا مبنیٰ قرار دیتے ہیں۔
اور یہ حکمہ اور اوصاف مناسبہ صرف مصالح یعنی دفع مضار اور منع حرج کا نام ہے۔

علمائے اصول نے یہ بات ثابت کی ہے کہ امام احمد بن حنبل اور امام مالک مصالح مرسلہ کی بنیاد کو مانتے تھے۔ اور یہ چیز ان

۱؎ ہم نے اپنی کتاب حیات مالک میں مصالح کے اصل پر بحث کی ہے اور اس میں فقہاء اور علماء اخلاق کے اقوال میں موازنہ کیا ہے یہاں اس بحث کا اعادہ مقصود نہیں ہے۔ بلکہ صرف حنبلی نقطۂ نظر کے بیان کو اختصار کریں گے۔

کے متبعین بھی تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ بعض علما رحنابلہ نے اعتبار مصالح میں یہاں تک غلو کیا ہے کہ نصوص کی پابندی بھی گلے سے اتار دی ہے۔ اس گروہ کے پیش طوفی ہیں۔ لیکن اس نے اپنے مسلک میں امام احمد کی اتباع نہیں کی۔ ہم عنقریب بتائیں گے کہ وہ اگرچہ حنبلی کہلاتا تھا۔ لیکن درحقیقت حنبلی المسلک نہیں تھا۔

مصالح مرسلہ کو قبول کرنا اور نص نہ ہونے کی صورت میں اسے اصل فقہی قرار دینا امام احمد کے اتباع کا منفرد مسلک ہے، جو سلف صالح کے مطابق اور ان کے طریقہ سے خارج نہیں ہے حتیٰ کہ امام احمد کو اس معاملے میں تابعی شمار کیا گیا ہے۔ کیونکہ جن صحابہ کرام کی انہوں نے اتباع کی اور ان کے فتاویٰ میں تخریج حاصل کیا یہ سب مصالح مرسلہ کے قائل تھے۔ ذیل میں چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

۱۔ جمع قرآن کا کام صحابہ کرام نے قرآن پاک کو ایک مصحف میں جمع کر دیا۔ حالانکہ آنحضرت کے عہد گرامی میں یہ کام انجام نہیں پایا تھا۔ بعد میں مصلحت اس امر کی متقاضی ہوئی اور حفاظ کی موت کی وجہ سے انہیں اس امر کا اندیشہ ہوا کہ قرآن ضائع نہ ہو جائے۔ چنانچہ حرب ردّہ میں حفاظ قرآن کا فی تعداد میں شہید ہوتے دیکھ کر حضرت عمرؓ کو اندیشہ ہوا کہ حفاظ کی موت قرآن کو فراموش نہ کر دے۔ انہوں نے حضرت ابوبکر کو رائے دی کہ اسے مصحف کی صورت میں جمع کر دیا جائے۔ اس رائے پر تمام صحابہ نے اتفاق کر لیا۔

۲۔ شرابی کی حد آنحضرت کی وفات کے بعد صحابہ کرام نے اتفاق کر لیا کہ شرابی کو اسّی کوڑے حد لگائی جائے اور یہ فیصلہ بھی انہوں نے مصلحت کے پیش نظر کیا۔ انہوں نے جب دیکھا کہ شراب نوشی افترا کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ اور کثرت ہذیان کے باعث پاکدامن عورتوں پر تہمت طرازی کی جاتی ہے (اور قرآن کریم میں حد قذف اسّی کوڑے مقرر کی گئی ہے) تو انہوں نے اسی کوڑے حد کا فیصلہ کر لیا۔

۳۔ کاریگر سے تاوان کی وصولی مصلحت عامہ کی بنا پر ہے خلفاء راشدین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ کاریگر سے کوئی چیز ضائع ہو جائے تو اسے اس کا تاوان دینا پڑے گا۔ باوجودیکہ اصل میں کاریگر امین ہوتے ہیں۔ لیکن جب انہوں نے محسوس کیا کہ اگر ان پر تاوان نہ ڈالا گیا تو وہ لوگوں کے سامان اور اموال کی حفاظت میں کوتاہی کریں گے اور لوگ ان سے بے نیاز بھی نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا مصلحتِ عامہ کا تقاضا یہ تھا کہ ان پر ضمانت ڈالی جائے تاکہ وہ لوگوں کے اموال کی حفاظت کریں۔ اسی لئے حضرت علیؓ ان پر ضمانت ڈالنے کے سلسلہ میں فرماتے ہیں:۔

"اس کے بغیر اصلاحِ احوال ناممکن ہے"۔

متہم حکام کو جرمانہ

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ اصول تھا کہ جو حکام متہم ہوتے ان کے نصف اموال بیت المال میں داخل کر دیتے تھے۔ کیونکہ اپنے عہدے سے فائدہ اٹھا کر وہ لوگوں کے اموال کو اپنے اموال کے ساتھ ملا لیتے تھے۔ یہ اقدام بھی مصلحت عامہ کی بنا پر تھا۔ کیونکہ افسروں کی اصلاح اس کے بغیر ناممکن ہے اور نہ انہیں اپنے عہدے کے ذریعہ ناجائز اموال جمع کرنے سے روکا جا سکتا ہے۔

۴۔ ایک کے قصاص میں قاتلین کی ایک جماعت کا قتل

حضرت عمر سے منقول ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کے قتل کے جرم میں ایک جماعت کو سزائے موت دی۔ اس لئے وہ سب اس کے قتل میں شریک تھے اس مسئلہ میں کوئی نص تو موجود نہیں تھی۔ لیکن مصلحتِ عامہ کا یہی تقاضا تھا۔ اور مصلحت یہ تھی کہ ایک بے گناہ شخص کو عمداً قتل کیا گیا ہے۔ اگر اس خون کو رائگاں کر دیا جائے تو انسانی خون کی کوئی قدر و قیمت نہیں رہتی۔ اور اگر اشتراک کی صورت میں قصاص نہ لیا گیا تو لوگ تعاون اور اشتراک کو ذریعۂ قتل بنالیں گے۔ ہاں اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص کے بدلے کئی آدمیوں کا قتل کرنا غیر قاتل کے قتل کا ارتکاب ہے۔ کیونکہ ان میں ہر ایک انفرادی صورت میں قاتل نہیں ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا۔ کہ پوری جماعت من حیث الاجتماع مقتول کی قاتل ہے لہذا ان سب کو ایک قاتل تصور کیا جائے گا۔ کیونکہ ان سب کی طرف قتل کی نسبت ایسی ہے جیسے کسی شخص واحد کی طرف۔ لہذا یہ پوری جماعت شخصِ واحد کی صورت میں مانی جائے گی۔ اس قصاص کا داعی مصلحت عامہ ہے۔ کیونکہ اس میں انسانی خون کی حفاظت اور معاشرے کا احترام مضمر ہے[1]۔

مصلحت عامہ کے پیش نظر جلا وطنی کی سزا

حضرت عمر بن الخطاب رضؓ نے نصر بن الحجاج کو جو ایک خوبصورت نوجوان تھا، مدینہ شریف سے جلا وطن کر دیا تھا۔ کیونکہ انہیں یہ شکایت پہنچی تھی کہ بعض عورتیں اس سے تشبیب کرتی ہیں۔ لہذا حضرت عمرؓ نے محسوس کیا کہ اسے مدینہ طیبہ سے جلا وطن کر دینے میں مصلحت عامہ ہے۔ اگرچہ ذاتی طور پر خود اس کے لئے نقصان دہ ہے۔ شاید حضرت عمرؓ نے محسوس کیا ہوگا۔ اس کی چال ڈھال سے عورتوں کو انگیخت ہو جاتی ہے۔ اور وہ خود بھی اسے پسند کرتا ہے۔ اس لئے بطور سزا کے اسے جلا وطن کر دیا، تاکہ دوسروں کے لئے عبرت کا سبب ہو[2]۔

---

[1] یہ مثالیں الاعتصام للشاطبی جلد دوم سے ماخوذ ہیں

[2] ملاحظہ ہو الطرق الحکمیۃ صـ۱۷

اُمہات الاولاد کی بیع کی ممانعت

حضرت عمرؓ نے امہات اولاد (لونڈیوں) کی بیع سے منع فرما دیا۔ اس لئے کہ انہوں نے اس میں یہ مصلحت دیکھی کہ اس سے ولد کی حفاظت اور سہولت سے غلامی کا سد باب ہو جائے گا۔ کیونکہ جب اس کا لڑکا اس کا وارث ہو گا تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ بہت سے صحابہؓ نے آپ کے اس اقدام سے اتفاق کیا جن میں حضرت علیؓ بھی شامل تھے۔ لیکن پھر حضرت علیؓ کی رائے تبدیل ہو گئی اور بیع کی اجازت دے دی چنانچہ اپنے قاضی سے فرمانے لگے۔

یہ عمر کی ایک رائے تھی جس پر اس سے اتفاق کیا گیا تو قاضی نے کہا ہے کہ عمرؓ اکیلے کی رائے سے عمرؓ کی وہ رائے بہتر ہے جس میں ایک جماعت شامل ہو تو فرمانے لگے :۔

تم اسی طرح فیصلہ کرو جس طرح پہلے کیا کرتے تھے۔ کیونکہ اختلاف اچھی چیز نہیں ہے[1]۔

صحابہ کے فتاویٰ مصالح پر مبنی ہوتے تھے

امام احمد رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ صحابہ کے اکثر فتاویٰ مصالح پر مبنی ہیں اور ان کی بنیاد اسی اصول پر ہے۔ امام احمد آثار سلف کے پابند تھے۔ لہٰذا اگر کسی مسئلہ میں نص (کتاب و سنت) نہ پاتے تو صحابہ کے فتاویٰ منصوص پر عمل کرتے۔ اگر ان کا فتویٰ نہ ملتا تو ان کے منہاج پر عمل پیرا ہوتے تاکہ ان کے مشعل عمل سے روشنی حاصل کریں۔ چونکہ صحابہ بھی اپنے فتاویٰ میں مصلحت کو پیش نظر رکھتے تھے۔ لہٰذا ضروری تھا کہ امام احمد بھی اس اصول کو اپناتے۔ چنانچہ انہوں نے بہت سے مسائل میں مصالح کو اساس قرار دیا۔ ہم اس کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں :۔

ا۔ سیاست شرعیہ

سیاست شرعیہ میں امام احمد رحمہ اللہ نے ایک عام شکل کو سامنے رکھا ہے اور وہ یہ کہ عوام کی اصلاح اور ان کو ایسی باتوں پر آمادہ کرنا جس میں مصلحت ہو اور مفسدہ سے دور ہوں اور اس سلسلہ میں رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایسی سزاؤں کو جائز رکھا ہے جس سے لوگوں کی اصلاح ہو سکتی ہو۔ اگرچہ وہ نصوص سے ثابت نہ ہوں۔ کیونکہ عقوبات جرائم کی نوعیت کے مطابق ہوتی ہیں۔ اور ان سے مقصود لوگوں کو جرائم سے روکنا ہوتا ہے۔ تو جس ذریعہ سے بھی لوگوں کو جرائم کے برے نتائج سے محفوظ رکھا جا سکے وہ سزا دی جا سکتی ہے اور جب تک کسی سزا کی ممانعت نصوص سے ثابت نہ ہو وہ سزا جائز ہو گی۔

امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سیاست شرعیہ کے قبیل سے جو فتاویٰ دیئے ہیں وہ بکثرت ہیں۔ ان میں اہل فساد اور غنڈہ گردی

---

[1] الطرق الحکمیہ ص۱۷

کرنے والے لوگوں کی جلاوطنی رمضان شریف میں دن کے وقت شراب پینے کو سخت حد لگانا اصحابہ کرام پر طعن کرنے والوں کو سزا دینا وغ شامل ہیں اور امام احمد نے یہ بات لازم قرار دی ہے کہ طعن صحابہ کے جرم کو بادشاہ وقت کبھی معاف نہیں کر سکتا۔ بلکہ اس پر لازم ہے کہ اس کی سزا دے اور توبہ کروائے۔ اگر مجرم توبہ نہ کرے تو دوبارہ سزا دے[1]

اس باب میں فقہاء حنابلہ نے امام احمد کی پوری پوری اتباع کی اور سیاست شرعیہ کے بارے میں انہوں نے بکثرت ایسے فتوے دئے جن میں رعایا کی مصلحت، حق و عدل کی اقامت اور رفع فساد و شرور محسوس کیا۔

ایک شافعی کا ابوالوفا علی بن عقیل سے مناظرہ

ایک شافعی فقیہ نے ابوالوفا علی بن عقیل بن محمد (حنبلی) سے مناظرہ کیا۔ شافعی نے کہا:-

"سیاست وہی ہے جو شریعت سے موافقت رکھتی ہو"

اس پر ابن عقیل حنبلی نے کہا:-

سیاست ہر اس کام کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے لوگ فساد سے دور اور اصلاح کے قریب ہوں۔ اگرچہ اس بارے میں آنحضرت نے کوئی قانون وضع نہ کیا ہو اور نہ ہی کوئی وحی نازل ہوئی ہو۔ اگر تمہارا مقصد اس قول (یعنی جو شریعت سے موافقت رکھتی ہو) سے یہ ہے کہ وہ شریعت کے خلاف نہ ہو تو صحیح ہے۔ اور اگر تمہارا مقصد یہ ہے کہ جس کے بارے میں شریعت کے واضح احکام موجود ہوں تو یہ غلط ہے۔ اور نہ صرف غلط ہے بلکہ اس سے صحابہ رضی کی بھی تغلیط ہوتی ہے۔ کیونکہ خلفاء راشدین نے قتل کی سزائیں دیں جن کا کوئی عالم سنت انکار نہیں کر سکتا۔ اور اگر ان سے مصلحت امت کے پیش نظر صحیفوں کو جلا ڈالنا اور حضرت علی رض کا زنادقہ کو تحریق نار کی سزا کے بغیر اور کوئی چیز منقول نہ ہوتی تو یہی کافی تھا[2]

شریعت عادلہ کی اقامت مصلحت پر مبنی ہے

امام احمد کے اصحاب اور ان کے تلامذہ سیاست شرعیہ کے باب میں بہت دور تک چلے گئے ہیں اور انہوں نے بہت سے ایسے فتوے دئے ہیں جن کی بنیاد جماعت مسلمہ کے مفاد اور مصلحت پر ہے۔ کیونکہ مصلحت ہی کو وہ شریعت عادلہ کی اقامت اور امت مسلمہ کی حفاظت کی اصل اساس قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کا فتویٰ ہے کہ اگر مصلحت کا تقاضا ہو تو جاسوس کو قتل کیا جا سکتا ہے۔ اور ایسے شخص کو

---

[1] اعلام الموقعین صفحہ ۲۱۳ ج ۴

[2] الطرق الحکمیہ صفحہ ۱۳

کو بھی قتل کیا جا سکتا ہے جو ایسی بدعت کی طرف دعوت دیتا ہو۔ جو امت مسلمہ کے لیئے باعث خطرہ ہو اور مسلمانوں کی مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ اسے زندہ نہ چھوڑا جائے۔

بے خانماں اشخاص کو جبراً مکان دلوایا جا سکتا ہے

اس بنا پر اصحاب امام احمد کا ایک فتویٰ یہ بھی ہے کہ اگر مالک مکان کے گھر میں وسعت ہو تو بے خانماں لوگوں کے لیئے جبراً اس سے جائے رہائش حاصل کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن القیم اس بارے میں لکھتے ہیں:۔

"اگر لوگ کسی کے گھر میں ٹھہرنے پر مجبور ہو جائیں اور انہیں اور جگہ نہ ملے یا کسی سرائے میں ٹھہرنے پر مجبور ہوں تو مالک مکان یا سرائے پر واجب ہے کہ بغیر کسی قسم کی مزاحمت کے انہیں ٹھہرنے کے لیئے جگہ دے۔ لیکن یہ سوال کہ کیا وہ کرایہ لے سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علماء کے دو قول ہیں اور دونوں قول امام احمد کے اصحاب کی طرف منسوب ہیں پس جو لوگ کرایہ کو جائز قرار دیتے ہیں وہ بھی یہ حرام سمجھتے ہیں کہ عام طور پر جو شرح کرایہ مقرر ہے۔ اس سے زیادہ لیا جائے۔[1]

اور کچھ پتہ نہیں کہ اس فتوے کی بنیاد مصلحت عامہ اور دفع مضرت پر ہے۔ کیونکہ ضرورت مند لوگ مالک مکان کو اس کے بغیر کوئی ضرر نہیں پہنچائیں گے کہ کرایہ کی شرح بڑھانے سے اسے روکا جائے اور یہ کوئی ظلم نہیں ہے۔

مناسب اُجرت پر مزدور سے جبراً کام لیا جا سکتا ہے

امام احمد نے یہ بھی فتویٰ دیا ہے کہ اگر لوگ ارباب صناعات مثلاً کسان و غیرہم کے محتاج ہوں تو انہیں مناسب اُجرت کے عوض کام پر مجبور کیا جا سکتا ہے اور وہ اس پر انکار کرنے کے مجاز نہیں ہیں اور اگر وہ کام نہ کریں تو انہیں سزا دی جا سکتی ہے۔ کیونکہ اس اقدام کے بغیر مصلحت پوری نہیں ہو سکتی۔ اور مصلحت کے پیش نظر انہوں نے یہ فتوے دیا ہے کہ فرض کفایہ کے طور پر صنعتی تعلیم کا اجراء حکومت کے ذمہ ہے کیونکہ عوام کو اس کی شدید ضرورت ہے[2]۔

متأخرین حنابلہ کے چند فتوے

وہ فتوے جن کی بنیاد مصلحت عامہ اور عدل و انصاف پر ہے۔ ان میں سے بعض متأخرین حنابلہ نے جواز تسعیر پر بھی فتویٰ دیا ہے۔ کہ اگر لوگ کسی چیز

---

[1] الطرق الحکمیہ ص ۲۳۹

[2] الطرق حکمیہ ص ۲۲۷

کے ضرورت مند ہوں اور اس کے بغیر تکلیف میں مبتلا ہوں تو حکومت وقت اشیاء ضرورت کا زیادہ سے زیادہ نرخ مقرر کر سکتی ہے۔ اس فتویٰ میں بظاہر انہوں نے تسعیر کی ممانعت والی حدیث کی مخالفت کی ہے۔ لیکن ان کا خیال یہ ہے کہ یہ حدیث بعض حالات کے ساتھ مخصوص ہے۔ چنانچہ حافظ ابن القیم اس بارے میں لکھتے ہیں کہ :۔

تسعیر دو قسم پر ہے

تسعیر (قیمتیں مقرر کرنا) دو قسم پر ہے۔ ایک قسم حرام اور ظلم ہے اور دوسری جائز اور انصاف کے مطابق ہے۔ اگر اس میں لوگوں پر ظلم ہو اور ناحق انہیں غیر پسندیدہ قیمت پر فروخت کے لئے مجبور کیا جائے یا انہیں اللہ تعالےٰ کی مباح کردہ چیزوں سے منع کیا جائے تو یہ حرام ہے۔ اور اگر تسعیر مبنی بر انصاف ہو مثلاً واجبی نرخ پر فروخت کرنے کے لئے انہیں مجبور کیا جائے اور مروجہ نرخوں سے زیادہ قیمت پر فروخت سے منع کیا جائے تو یہ جائز بلکہ واجب ہے۔

پہلی قسم کے متعلق حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت کے زمانہ میں قیمتیں اونچی ہو گئیں تو لوگوں نے عرض کی یا رسول اللہ! قیمتیں مقرر فرما دیجئے تو آپؐ نے فرمایا :۔ بیشک اللہ ہی بند کرنے والا، فراخی کرنے والا اور نرخ مقرر کرنے والا ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ جب میں اللہ کے ہاں جاؤں تو کوئی شخص اپنے خون یا مال کے بارے میں مجھ سے مطالبہ کرنے والا نہ ہو (ابوداؤد، ترمذی نے یہ حدیث روایت کی ہے اور امام ترمذی نے اسے صحیح کہا ہے) مطلب یہ ہے کہ جب لوگ معمول کے مطابق اپنا سامان فروخت کریں اور کسی قسم کا ظلم نہ کریں۔ لیکن کسی چیز کی حقیقی قلت کے سبب اس کی قیمت چڑھ گئی ہو تو ایسی صورت میں کسی معین قیمت پر فروخت کے لئے انہیں مجبور کرنا سراسر ظلم ہے۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لوگوں کی احتیاج کے باوجود دوکاندار یا صنعت کار مصنوعی قلت ظاہر کر کے مروجہ نرخوں سے زیادہ وصول کرنے لگیں تو ایسی صورت میں انہیں مروجہ نرخوں پر فروخت کے لئے مجبور کیا جا سکتا ہے اور تسعیر (قیمتیں مقرر کرنا) کا معنی ہی یہ ہے کہ اشیاء زندگی کے مروجہ نرخ مقرر کر دئے جائیں تو گویا قانون "تسعیر" ایک منصفانہ قانون ہے۔ جس پہ لوگوں کو مجبور کیا جا سکتا ہے[1]

مصلحت قیود شرعیہ کی پابند ہے

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ فقہ حنبلی پر رواں فقہ میں ان مصالح کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور اس بارے میں امام احمد منہاج سلف کے پابند نظر آتے

[1] الطرق الحکمیہ صہ ۲۲۴

ہیں اور انہی کے طریق پر گامزن نظر آتے ہیں۔ تاہم امام موصوف نے ہر مصلحت پر عمل کو واجب نہیں سمجھا۔ بلکہ اس سلسلہ میں وہ مالکیہ کے تابع تھے اور مصلحت کو قیود شرطیہ کا پابند بناتے تھے۔

مصلحت پر عمل کرنے کی شرطیں

۱۔ چنانچہ علماء حنابلہ مصلحت کے بارے میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ مقاصد شریعت کے موافقت رکھتی ہو۔ بایں طور کہ سلف صالح نے جن مواقع پر مصلحت کو پیش نظر رکھا ہے اس کے مطابق ہو اور شریعت کے کسی اصول یا دلیل کے منافی نہ ہو بلکہ مصالح شریعت سے ہم آہنگ ہو۔ یعنی ان مصالح کی جنس سے ہو جن کی تحصیل کا شارع نے قصد کیا ہے غریب اور شاذ نہ ہو۔

۲۔ بطور خود یہ مصلحت معقول ہو اور مناسبات معقولہ پر مبنی ہو یعنی اگر اہل عقول کے سامنے پیش کی جائے تو وہ اسے تسلیم کرلیں۔

۳۔ اس کے اختیار کر لینے سے دین کے معاملہ میں رفع حرج ہوتا ہو اور اگر اس مصلحت پر عمل نہ کیا جائے تو لوگ زحمت میں مبتلا ہوتے ہوں۔ حالانکہ قرآن میں ہے۔

مَا جَعَلَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ — اور تم پر دین کی کسی بات میں تنگی نہیں ہے (۲۲ - ۷۸)[1]

---

[1] الاعتصام ص۳۰ ج ۲

نصوص و مصالح

اصول استنباط میں سے ایک اصل مصالح کا ہے۔ اسے مصالح مرسلہ یا "استدلال مرسل" کا اصول کہا جاتا ہے۔ اس اصل کے بارے میں فقہاء کے تین گروہ ہیں۔

۱۔ ایک گروہ مصالح کا اعتبار صرف اس وقت کرتا ہے جب اس کی کوئی خاص بنیاد ہو۔ اگر اس کی اصل موجود نہ ہو جو اس کے اعتبار یا منع پر دلالت کرے تو اسے رد کر دیتے ہیں۔ یہ گروہ شافعیہ اور حنفیہ کا ہے۔ شافعیہ یا تو نصوص کی تائید کے ساتھ اسے مانتے ہیں یا قیاس کے ذریعہ نصوص پر حمل کرتے ہیں۔ جیسے علت اور اسکے مسالک کے ساتھ مقید کرتے ہیں۔ اور ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے کہ مصلحت مرسلہ کے قبول کرنے کی کوئی خاص دلیل نہ ہو اور وہ اسے قبول کرلیں۔

علمائے حنفیہ قیاس کے ساتھ استحسان کے بھی قائل ہیں۔ لیکن وہ اسے قیاس خفی یا اجماع یا نص کی طرف لوٹاتے ہیں استدلال مرسل یا مصلحت مرسلہ ان کے ہاں قابل اعتبار نہیں ہے۔ اگرچہ اصول استحسان اس کے لئے کچھ دروازہ کھول دیتا ہے

۲۔ دوسرا گروہ مصلحت مرسلہ کو قبول کرتا ہے۔ گو اس کے لئے کوئی شاہد موجود نہ ہو۔ لیکن یہ لوگ نصوص سے اسے مؤخر مانتے ہیں۔ حدیث پر کسی صورت میں بھی مصلحت کو مقدم نہیں کرتے خواہ وہ حدیث آحاد سے کیوں نہ ہو۔ بلکہ یہ لوگ صحابی کے فتویٰ اور حدیث مرسل یا ایسی حدیث پر بھی جو صحت و قوت کے درجہ تک نہ پہنچی ہو اسے مقدم نہیں کرتے۔ یہ حنابلہ ہیں یہ لوگ مصلحت کو قیاس کے درجہ میں رکھتے ہیں یا درحقیقت اس کی ایک قسم مانتے ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ ان کے نزدیک نص کی موجودگی میں قیاس کو کچھ بھی وقعت حاصل نہیں ہے۔ بلکہ صحابی کے فتویٰ اور اس حدیث کے مقابلہ میں بھی اسے کچھ وقعت حاصل نہیں ہے جو صحیح یا قوی حدیث کے رتبہ تک نہ پہنچی ہو۔ کیونکہ امام احمد کا اصول یہ ہے کہ حدیث ضعیف قیاس سے بہتر ہے۔ اکثر حنابلہ ان کے نقش قدم پر چلے ہیں۔ بعض لوگ جو حنابلہ کی طرف منسوب ہیں وہ اس رائے کے خلاف ہیں اور اپنے امام کے

مسلک کی انہوں نے مخالفت کی ہے۔ ہم ان کا ذکر آخری گروہ میں کریں گے۔

۳۔ تیسرا گروہ مصالح مرسلہ کو مانتا ہے اور اسے نصوص کے مقابلہ میں لا کھڑا کرتا ہے۔ پھر ان لوگوں میں ایک گروہ تو اعتدال پسند ہے یہ زیادہ تر مالکیوں پر مشتمل ہے جو مصالح مرسلہ کو تسلیم کرتے ہیں اور جو نصوص قطعی الدلالت یا قطعی الثبوت نہ ہوں۔ مصالح مرسلہ کے ذریعہ ان کی تخصیص کرتے ہیں۔ چنانچہ کبھی مصلحت عامہ کے پیش نظر عام قرآن کی تخصیص جائز سمجھتے ہیں۔ اور اخبار آحاد اور مصلحت میں تعارض ہو تو کبھی مصلحت کو ترجیح دیتے اور کبھی خبر واحد کو۔

لیکن جو نصوص اپنی دلالت اور ثبوت کے لحاظ سے قطعی ہوں، ان کے مقابلہ میں مصالح کو وقعت نہیں دیتے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ کوئی مصلحت نص قطعی الدلالت و الثبوت کے منافی نہیں ہے اور جہاں کوئی مصلحت خلاف نص نظر آتی ہے وہ حقیقت میں لوگوں کی خواہش نفسانی ہے مصلحت نہیں ہے۔

ان میں سے دوسرا گروہ بہت زیادہ غلو سے کام لیتا ہے۔ یہ لوگ مصالح کو نصوص قطعیہ پر ترجیح دیتے ہیں۔ یہ بات زیادہ وضاحت کے ساتھ طوفی کہتے ہیں جو حنابلہ کی طرف منسوب ہیں۔

حنبلی مذہب میں طوفی کی شخصیت

طوفی حنبلی ہو یا حنابلہ کی طرف منسوب، بہرحال طبقات حنابلہ میں ان کا شمار ہوتا ہے اور مشہور یہ ہے کہ وہ رجالِ حنابلہ سے اور حنبلی اصولِ فقہ پر اس کی بہت سی تحریریں موجود ہیں۔ جنہیں اس مذہب میں قبولیت حاصل ہے۔ اور اسے مرجحین یا مخرجین میں شمار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ہم اس کی رائے پر روشنی ڈالیں اور اس پر تنقید کر کے کھوٹا کھرا الگ کریں۔ پھر مذہب حنبلی کے ساتھ یا درحقیقت امام احمد کے مسلک کے ساتھ اس کا موازنہ کریں اور اس مسلک کی تشریح کریں۔

علامہ طوفی باب مصالح میں غلو کا علمبردار ہے اور وہ انہیں نصوص کا بالمقابل قرار دیتے ہیں۔ بلکہ نصوص پر مقدم رکھتے ہیں اور معاملات کے بارے میں حدیث "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ" پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب مصلحت نص یا اجماع کے معارض ہو تو مصلحت سے اس کی تخصیص کی جائے گی اور وہ نصوص کی مبیّن سمجھی جائے گی نہ یہ کہ مصلحت کو ان پر تقدم حاصل ہوگا۔ پھر فرماتے ہیں:-

ہمارا یہ اصول حدیث مذکور پر مبنی ہے۔ نیز یہ امام مالک کی مصالح مرسلہ نہیں ہیں۔ بلکہ ان سے ابلغ ہیں یعنی عبادات و مقدرات میں ہم نصوص و اجماع کو معتبر مانتے ہیں اور صرف معاملات اور بقیہ احکام میں مصالح کا اعتبار کرتے ہیں

اس لئے کہ عبادات شارع کا خاص حق ہیں۔ اور کم وکیفیت اور زمان ومکان کے اعتبار سے ان کی معرفت شارع کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ انسان کا فرض ہے کہ شارع کی رہنمائی کے مطابق انہیں بجالائے۔ اور کسی کا غلام اسی وقت فرمانبردار خادم سمجھا جاتا ہے جب وہ اپنے آقا کا حکم بجالاتا ہو۔ اور اس کی رضامندی کے موافق عمل کرتا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب فلاسفہ نے شرائع کو چھوڑ کر اپنی عقلوں پر اعتماد کیا تو خدا کو ناراض کر دیا۔ چنانچہ وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

لیکن حقوق مکلفین کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ان کے متعلق جتنے احکام ہیں وہ سیاست شرعیہ کے تابع اور مصالح پر مبنی ہیں اور ان میں مصالح کا اعتبار کیا گیا ہے۔

یہاں یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ کہ چونکہ شارع لوگوں کے مصالح کو خوب سمجھتے تھے۔ لہٰذا ان کا دلائل شرعیہ سے اخذ کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ مصلحت ادلہ شرعیہ سے ہے بلکہ سب سے قوی اور خاص دلیل ہے۔ اس لئے ہم تحصیل مصالح کو سب سے مقدم رکھیں گے۔ پھر یہ بات کہ شارع لوگوں کے مصالح کو خوب سمجھتے تھے" عبادات کے متعلق تو کہی جا سکتی ہے۔ جن کی تکمیل عقل وعادت کی دسترس سے بالاتر ہے۔ لیکن جہاں تک حقوق ومعاملات کا تعلق ہے تو ان کا تعلق سیاست سے ہے جس کا فیصلہ عقل وعادت سے ہی ہو سکتا ہے۔ لہٰذا جب شریعت ان کے بیان سے خاموش ہے تو معلوم ہوا کہ یہ معاملہ ہماری بصیرت پر چھوڑ دیا گیا ہے[1]

طوفی کا مقصد

طوفی کے اس کلام کا مقصد یہ ہے کہ معاملات میں مصلحت کو نص اور اجماع پر مقدم رکھا جائے گا۔ چنانچہ وہ اس کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"مصلحت سے استدلال کرنا سب سے زیادہ قوی ہے"

وہ اپنے رسالہ میں فرماتے ہیں:۔

اصل چیز مصلحت ہے اور باقی ادلہ اگر مصلحت سے متفق ہوں تو اچھا ہے۔ جیسا کہ احکام کلیہ خمسہ کے اثبات پر نص، اجماع اور مصلحت تینوں متفق ہیں۔ اور وہ احکام خمسہ یہ ہیں:۔

(۱) قاتل کا قتل۔ (۲) مرتد کا قتل۔ (۳) چور کا قطع ید۔ (۴) تہمت لگانے والے کو سزا۔ (۵) شراب پینے والے کو سزا یا اسی طرح کے دوسرے احکام جن کے اثبات کے بارے میں دوسرے ادلہ مصلحت کے ساتھ موافقت کرتے ہیں اور اگر باقی ادلہ کو بعض

---

[1] تفسیر المنار صفحہ ۱۹۴ ج ۷، ورسالۃ المصالح الطوفی صفحہ ۹، مجلۃ المنار ج ۹

احکام وحالات کے ساتھ مخصوص کر دیا جائے۔ لیکن اس طریق سے کہ مصلحت میں خلل واقع نہ ہو اور نہ دوسرے ادلہ سے تلاعب کی صورت پیدا ہو اور اگر ان میں جمع ممکن نہ ہو تو مصلحت کو دوسروں پر مقدم کیا جائے گا۔ کیونکہ حدیث میں ہے لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ اور یہ نفی ضرر رعایت مصلحت کو مستلزم ہے۔ بنابریں مصلحت کی تقدیم دوسرے ادلہ پر ضروری ہے۔ نیز اثبات احکام کے ذریعہ سیاست مکلفین سے مصلحت ہی مقصود ہے۔ دوسرے دلائل صرف وسائل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور وسائل کی تقویم مقاصد پر واجب ہوتی ہے۔[1]

اپنے دعوے کے ثبوت میں دلائل پیش کرتے ہوئے طوفی نے حدیث لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ" کا ذکر کیا ہے۔ اور پھر آیت کریمہ:-

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ ۔ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ. قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ○	لوگو! تمہارے پاس پروردگار کی طرف سے نصیحت اور دلوں کی بیماریوں کی شفا اور مومنوں کے لئے ہدایت اور رحمت آپہنچی کہدو کہ (یہ کتاب) خدا کے فضل اور اس کی مہربانی سے (نازل ہوئی ہے) تو چاہیئے کہ لوگ اس سے خوش ہوں اس سے کہیں بہتر ہے۔ جو وہ جمع کرتے ہیں (۱۰ - ۵۷ - ۵۸)

پیش کی ہے۔ پھر بہت سی آیات جن کے احکام میں مصلحت کو مدنظر رکھا گیا ہے۔ بیان کرتے ہوئے آیت:-

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ۔	اور اے اہل عقل (حکم) قصاص میں (تمہاری) زندگی ہے۔ (۲ - ۱۷۸)

پیش کی ہے اور نص پر مصلحت کو مقدم کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ نصوص فسخ کو قبول کرتی ہیں۔ اور مصلحت کبھی منسوخ نہیں ہوتی اور نصوص اگر نسخ سے بچ بھی جائیں تو تخصیص سے نہیں بچ سکتیں اور جو کلاً یا لبعضاً الغا کے قابل نہ ہو وہ اس دلیل سے اقوی ہوتی ہے۔ جو کل بذریعہ نسخ یا لبعض بذریعہ تخصیص الغاء کے قابل ہوتی ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ احکام شارع میں بلاشبہ مصالح کا لحاظ کیا گیا ہے لیکن نصوص کو ان کا رہنما مقرر کیا گیا ہے لہٰذا ان کو چھوڑ کر دوسرے ادلّہ سے استدلال کرنا نصوص کو معطل کرنے کے مترادف ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ شارع

---

[1] رسالۃ المصالح صفحہ ۲۶ مجلہ المنار ج ۹

ہی نے مصلحت کو اصل قرار دیا ہے ۔ لہٰذا مصلحت کی تقدیم بھی ایک اصول ہی کی تقدیم ہو گی ۔ چنانچہ آگے کلام کا متن ملاحظہ ہو :۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ شارع لوگوں کے مصالح کو خوب جانتے تھے اور انہوں نے مصالح کو ادلہ شرعیہ میں ودلعیت کر دیا ہے اور ان ادلہ کو مصالح کا نشان ٹھہرایا ہے جن سے ان کی معرفت حاصل ہوتی ہے تو ہم کہیں گے کہ شارع کا مکلفین کے مصالح سے خوب واقف ہونا تو مسلم ہے ۔ لیکن یہ کہنا کہ اس سے دوسرے ادلہ شرع کا ترک لازم آتا ہے صحیح نہیں ہے ۔ کیونکہ ہم ان ادلہ کو دوسری دلیل شرعی کی بنا پر چھوڑتے ہیں ۔ جو ان پر راجح ہے جو کہ حدیث لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ کی طرف مستند ہے ۔ جیسا کہ تم لوگوں نے اجماع کو بعض دوسرے ادلہ پر ترجیح دی ہے ۔

پھر اللہ تعالیٰ نے معرفت مصالح کا طریق عادت کو مقرر کیا ہے ۔ بخلاف نصوص کے ان کا معاملہ مبہم ہے اس لئے ایک معلوم کو چھوڑ کر مبہم کو کیوں اختیار کریں جو ہو سکتا ہے کہ مصلحت کا وسیلہ بنیں اور ہو سکتا ہے کہ نہ بنیں ۔

یہ ہے طوفی کا مسلک جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نصوص پر مصالح کی رعایت کو مقدم رکھا جائے گا ۔ گو ان نصوص کی تائید اجماع ہی سے کیوں نہ ہوتی ہو لیکن یہ تقدیم صرف معاملات میں ہو گی ۔ کیونکہ شریعت نے مصلحت کا لحاظ رکھا ہے اور نصوص اس کی طرف رہنمائی کے وسائل سے ہے ۔ اگر وہ مصلحت ان وسائل کے بغیر بھی حاصل ہو جائے تو ان کے اعتبار کو مقدم رکھا جائے گا ۔ کیونکہ مقاصد وسائل پر مقدم ہوتے ہیں ۔ نیز نصوص میں نسخ اور تخصیص کی صلاحیت ہوتی ہے ۔ لہٰذا مصلحت کے مطابق ان کی تخصیص کی جائے گی ۔ تاکہ دونوں دلیلوں پر عمل ہو جائے ۔

طوفی پر تنقید

ہم یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ طوفی کے کلام پر ایک ناقدانہ نظر ڈالی جائے ۔ لیکن قبل اس کے کہ ہم اس پر تنقید کریں یہ بیان کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ طوفی اور دوسرے فقہاء جو مصلحت کو بذاتہٖ مستقل فقہی اصل کی حیثیت سے قبول کرتے ہیں گو کسی خاص نص سے اس کی تائید نہ ہوتی ہو ——— ہیں نزاع کس بات پر ہے کیونکہ مادۂ نزاع کو ختم کرنے کے لئے محل نزاع کا جان لینا ضروری ہوتا ہے ۔ بلکہ سقراط کا خیال تو یہاں تک ہے کہ متخاصمین کے درمیان نزاع ہونا ہی اس لئے ہے کہ فریقین یا ایک فریق محل نزاع سے بے خبر ہوتا ہے ۔ اگر دونوں فریق موضوع بحث کو اچھی طرح سمجھ لیں تو تمام جھگڑا ہی ختم ہو جاتے اور ان میں باہم اتفاق کی صورت پیدا ہو جائے جو فقہاء مصلحت کو اصل قائم بذاتہٖ مانتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ جس مسئلہ میں نص نہ ہو وہاں مصلحت کی رو سے فیصلہ کر دیا جائے گا لیکن شرط یہ ہے کہ مصلحت یقینی طور پر موجود ہو یا اس کے موجود ہونے کا ظن غالب ہو ۔ طوفی اور ان کے درمیان نزاع صرف اس امر میں ہے کہ آیا مصلحتِ محققہ اور نص قطعی الدلالت والثبوت کے درمیان تعارض بھی پایا جا سکتا ہے یا نہیں

طوفی تعارض کے تحقق کو فرض کرتے ہیں اور اس صورت میں مصلحت کو نص پر مقدم رکھتے ہیں۔ اس کے برعکس مالکیہ اور طوفی علاوہ حنبلی علماء کے
کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ جہاں نص قاطع پائی جاتے گی وہاں مصلحت ضرور ہوگی۔ یہ کبھی ہو ہی نہیں سکتا کہ ایک جگہ پر مصلحت قطعی یا
اغلبی طور پر موجود ہے اور نص اس سے متعارض ہو۔ ایسے موقع پر تعارض کا خیال فکری گمراہی یا جذبۂ خواہش یا غلبۂ شہوت یا کسی
عارض غیر دائمی حالت یا منفعت عاجلہ سے تأثر کا نتیجہ ہے یا بالفاظ صحیح وہاں منفعت مشکوک ہے۔ اس طرح کی مصلحت اُس
نص کے مقابلہ میں کیسے ٹھہر سکتی ہے جو شارع حکیم کی طرف سے وارد ہے اور دلالت و ثبوت دونوں کے اعتبار سے قطعی ہے۔
ہاں اگر کوئی نص ثبوت یا دلالت کے لحاظ سے ظنی ہو تو امام احمد بن حنبل اس وقت بھی نص ہی کو مقدم مانتے ہیں۔ اور اس میں مصلحت
حقیقی قرار دیتے ہیں اور اس کے خلاف جو بھی مصلحت ہوگی وہ وہم پر مشتمل ہوگی۔

اور امام مالک سے منقول یہ ہے کہ وہ اس قیاس سے ظنی دلیل کی تخصیص کر لیتے تھے جس کے شواہد بکثرت ہوں اور کسی قطعی اصل
پر مبنی ہو اور مصلحت بھی اگر قطعی طور پر ثابت ہو جاتے تو اسی قبیل سے ہوگی کیونکہ اس صورت میں ہمارے سامنے دو متعارض اصل
ہوں گے۔ ایک نص جو سند و دلالت کے اعتبار سے ظنی ہے اور دوسرا قیاس یا مصلحت جو اپنے دواعی اور ثبوت کے لحاظ
سے قطعی ہے اس صورت میں قطعی ظنی پر مقدم ہوگا۔ اگر وہ نص ذاتی ظنی الدلالت ہے تو اس کی تخصیص کر دی جاتے گی اور اگر خبر آحاد
ہے تو شاذ قرار پائے گی۔ کیونکہ مصلحت قطعی کے مخالف ہونے کی وجہ سے وہ خبران شواہد شرعیہ کے خلاف ہوگی جو طلب مصالح اور
دفع مضار کے لئے مقرر ہیں۔

لیکن طوفی نے نہ تو مالکیوں کے نظریہ کی متابعت کی اور نہ امام احمد بن حنبل کے اجتہاد کو قبول کیا۔ بلکہ اس نے سب حدود
سے تجاوز کر کے یہ زعم کیا کہ مصالح نصوص قطعیہ کے معارض بھی ہو سکتی ہیں۔ اور اس کے بعد یہ بھی کہہ دیا کہ وہ اجماعی امور کے بھی
خلاف آسکتی ہیں۔ یہ ہے وہ نزاع جو فقہاء اور طوفی کے درمیان پایا جاتا ہے۔

طوفی کے دلائل

طوفی نے جو دلائل بیان کئے ہیں ان سے اس کا دعوےٰ ثابت نہیں ہوتا بلکہ دعوے اور دلائل میں نہایت کمزور
سا ربط پایا جاتا ہے جس کی بناء پر اتنا بڑا اہم دعوےٰ ثابت نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اس نے یہ فرض کیا ہے کہ
نصوص قطعیہ مصالح کے خلاف آسکتی ہیں۔ لیکن جو مقدمات اس نے اپنے دعوے کے اثبات کے لئے بیان کئے ہیں وہ اس کے
مخالف کے لئے حجت بن سکتے ہیں بلکہ فقہاء کا مدعا ان سے صاف طور پر ثابت ہوتا ہے۔

مثلاً آیت کریمہ:-

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ۝

لوگو! تمہارے پاس پروردگار کی طرف سے نصیحت اور دلوں کی بیماریوں کی شفا اور مومنوں کے لئے ہدایت اور رحمت آ پہنچی۔ کہدو کہ (یہ کتاب) خدا کے فضل اور اس کی مہربانی سے (نازل ہوئی ہے) تو چاہیئے کہ لوگ اس سے خوش ہوں (یہ) اس سے کہیں بہتر ہے جو وہ جمع کرتے ہیں (۱۰-یونس ۵۸-۵۷)

واضح طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نصوص شرعیہ مصالح پر مشتمل ہیں —— نہ یہ کہ مصالح ان کی معارض ہو سکتی ہیں —— کیونکہ فرمایا یہ گیا ہے کہ موعظت، ہدایت، رحمت اور شفاء یہ سب چیزیں نصوص کے اندر موجود ہیں۔ لہذا یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ نصوص مصالح کے معارض ہوں ورنہ وہ موعظت، شفاء اور رحمت نہیں بن سکتیں۔ اس کے علاوہ جو دوسری آیات طوفی نے پیش کی ہیں۔ ان سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ احکام منصوصہ میں ہر طرح کی مصلحتیں موجود ہیں۔ لہذا یہ ممکن نہیں ہے کہ نصوص شرعیہ میں کوئی ایسا حکم ہو جو مصالح حقیقیہ کے معارض ہو۔ اسی طرح حدیث میں یہ تصریح موجود ہے کہ شریعت ضرر اور ضرار دونوں سے منع کرتی ہے اور جو شریعت ایسی ہو اس کے نصوص مصالح کے خلاف کیسے آ سکتے ہیں۔ لہذا جب نصوص شریعت اور مصالح کے درمیان تعارض فرض کرنا ہی باطل ہے تو اس مفروضہ کی بنا پر مصالح کو نصوص پر مقدم کرنا بالاولیٰ باطل ہوگا۔

باقی رہا طوفی کا یہ زعم کہ مصالح کی معرفت آسان ہے اور نصوص میں مصالح کی معرفت نہایت پیچیدہ ہے تو ایک مبہم امر کی بنا پر جس میں وجود و عدم کے دونوں احتمال پائے جاتے ہیں ہم مصالح کو ترک نہیں کر سکتے۔

یہاں پہنچ کر طوفی مصلحت پر کامل الایمان نظر آتے ہیں۔ کاش وہ ہمارے اس دور تک زندہ رہتے اور جماعتوں کی باہم آویزشوں، عصری مسائل کی پیچیدگیاں، ان کے حل میں علماء کا تحیر دیکھتے اور ملاحظہ کرتے کہ ان کی آراء میں کس قدر تضاد اور ان کے مذاہب میں کس قدر اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایک شخص ایک شئے میں پوری مصلحت دیکھتا ہے اور دوسرا دوسری میں۔ پھر یہ تصادم خاص حلقوں سے نکل کر عوام کے مباحثوں کی آماجگاہ بنے ہوتے ہیں۔ ایک شخص فاشسٹ ہے تو دوسرا اشتراکی نظریات کا قائل، ایک سرمایہ داری کا حامی ہے تو دوسرا سرمایہ داری میں اعتدال پسند ہے۔ بعض لوگ ذرائع پیداوار کو قومی ملکیت میں دینے کے حامی ہیں۔ تاکہ پبلک کو اس کا فائدہ پہنچے۔ ایک گروہ اس کا قائل ہے کہ زمین کسی کی ملکیت نہیں ہونی چاہیئے۔ ایک گروہ وراثت کے اجراء کا انکار کرتا ہے تو دوسرا محدود وراثت کا قائل نظر آتا ہے۔ غرض كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ کا منظر قائم ہے

جب ہم نصوص شریعت کو دیکھتے ہیں کہ وہ سود کو حرام قرار دیتی ہیں۔ لیکن غیر معتدل سرمایہ داری کے حامی مصلحت کا تقاضا اس میں بناتے ہیں کہ سود کی حرمت کو مقید کر دیا جائے۔ امدا آیت:۔

وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ۔

اور اگر توبہ کر لو گے (اور سود چھوڑ دو گے) تو تم کو راس المال لینے کا حق حاصل ہے۔ جس میں نہ اوروں کا نقصان اور نہ تمہارا نقصان۔ (۲- ۲۷۹)

کو بعض حالات کے ساتھ خاص کر دیا جائے گا۔ یا بعض لوگوں کے ساتھ مخصوص کر دیا جائے تو کیا یہاں کوئی واضح اور غیر مبہم مصلحت ہے۔ جس کی بنا پر ہم نص قاطع کو ترک کر دیں۔ آنحضرت نے فرمایا ہے:۔

"حلال واضح ہے اور حرام بھی۔ ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ چیزیں ہیں"۔

اور ہر زمانہ میں شبہات سے صرف نصوص قاطعہ پر اعتماد ہی بچا سکتا ہے۔ یہی پناہ گاہ ہیں۔ انہی میں روشنی ہے۔ یہی جادۂ مستقیم ہیں جن میں کوئی کجی نہیں ہے اور نصوص کے ساتھ تمسک ایسا مضبوط حلقہ ہے جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتا۔

حقیقت یہ ہے کہ تمام مصلحتیں صاف اور غیر مبہم نہیں ہوتیں، بلکہ بعض واضح اور بعض ملتبس ہوتی ہیں۔ زندگی کے عام و خاص مسائل میں ایسے حالات سے سابقہ پڑتا ہے جن میں کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ مصلحت کیا ہے اور کبھی عمومی مسائل میں ان کا صحیح حل نظر نہیں آتا جس کے لئے تحقیق و مطالعہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور یہ نا ممکن ہے کہ لوگ کسی امر کے قرین مصلحت ہونے پر متفق ہو جائیں۔ اور نصوص قرآنیہ یا احادیث صحیحہ اس کے معارض ہوں یا اس سے منع کریں۔

طوفی اپنے دعوے کا اثبات دو مقدمات پر مبنی قرار دیتا ہے۔ اور وہ دونوں ہی نا قابل تسلیم ہیں۔ پہلی بات تو وہ یہ فرض کرتا ہے۔ کہ مصالح سب ہی بین، واضح اور غیر مبہم ہیں۔ اس لئے ان پر اعتماد ایک واضح اور صاف امر پر اعتماد ہے حالانکہ اس کے خلاف تمام علماء کا اتفاق ہے کہ بعض امور ایسے بھی پیش آتے ہیں جن میں کوئی وجہ مصلحت سمجھ میں نہیں آتی وہاں نص ہی روشنی کا کام دیتی ہیں۔ علمائے کرام قرآن کو پارہ پارہ نہیں کرتے کہ جن کو مصلحت نظر آئی انہوں نے اسے مان لیا اور جنہیں مصلحت نظر نہ آئی انہوں نے اس پر عمل ترک دیا۔ پھر ان کی آراء میں اختلاف ہو اور پہلے گروہ کی رائے تبدیل ہو جائے اور دوسرا گروہ پہلے گروہ سے متفق ہو جائے۔ اس طرح تو نصوص کھلونا بن کر رہ جائیں گے۔

دوسرا مقدمہ وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ نصوص مصالح پر مشتمل نہیں ہیں یا ان سے ہر حالت میں مصالح کی نشاندہی نہیں ہو سکتی۔ لیکن

دوسرے علماء کہتے ہیں کہ طوفی کا یہ کہنا غلط ہے یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ کہیں مصلحت یقینی پائی جائے اور نص قطعی اس کے معارض ہو۔
پھر طرفہ یہ ہے کہ طوفی نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں کوئی ایک مثال بھی پیش نہیں کی جس سے معلوم ہوتا کہ فلاں جگہ نصوص
شرعیہ مصلحت سے متعارض ہیں۔ اگر وہ مثال لانے کی کوشش کرتے تو انہیں اپنی غلطی کا خود ہی احساس ہو جاتا۔ کیونکہ استقرار اور تتبع
کے باوجود جب ایسی مثال نہ ملتی تو وہ سمجھ جاتے کہ کبھی عقل بھی نصوص میں وجہ مصلحت پانے سے قاصر رہتی ہے اور بحث و قیاس کے
بعد بھی انہیں معلوم نہیں کر پاتی۔

طوفی امام احمد کے مسلک کے خلاف تھا

یہ ہے طوفی کا مسلک جس کی ہم نے وضاحت کی ہے اور بحث و تمحیص سے اس کا کھوٹ ظاہر کر دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ طوفی کا نظریہ
امام احمد کے مسلک سے بالکل الگ ہے۔ امام احمد تمسک بالنصوص کے سلسلہ میں بہت سخت تھے۔ آثار کے پیروکار اور ان
پر پورا اعتماد کرتے تھے۔ بلکہ حنابلہ میں ہمیں کوئی شخص بھی ایسا نظر نہیں آتا جو طوفی کی طرح مصلحت پر ایمان لانے میں غالی ہو جس نے
مصلحت کو نصوص کا معارض بنا دیا۔ تاہم دو فقیہ ایسے دیکھتے ہیں جو اس کے ہم عصر ہیں ہماری مراد ان سے ابن تیمیہ اور ابن القیم
ہیں جن کے نظریات میں اگرچہ بعض وجوہ سے فرق پایا جاتا ہے۔ چنانچہ وہ دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ نصوص اور مصالح میں تخالف
ناممکن ہے۔ انہوں نے متعدد نصوص ایسے بیان کئے ہیں جن میں بظاہر وجہ مصلحت نظر نہیں آتی تھی لیکن ان دونوں نے بڑی وضاحت
سے ان میں مصلحت کو ثابت کیا اور ان کی عقل و ذہانت نے ان کی یاوری کی ہے بلکہ ابن تیمیہ نے تو اپنے رسالہ القیاس میں بعض ضعیف
احادیث تک کو مصلحت کے موافق ثابت کیا ہے۔ تو پھر نصوص ثابتہ مصلحت سے کیسے خالی ہو سکتے ہیں۔

اس کی ایک مثال ملاحظہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک مقدمہ لایا گیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی لونڈی
سے جماع کیا ہے۔ اس پر آنحضرت نے یہ فیصلہ صادر فرمایا کہ اگر اس نے لونڈی کو اس کام پر مجبور کیا ہے تو وہ آزاد ہو جائے گی۔
اور اسے اس کی مالکہ کو ایک لونڈی بطور تاوان دینا پڑے گی۔ اور اگر لونڈی کی رضامندی سے یہ کام ہوا ہے تو لونڈی اس شخص کی
ملک سمجھی جائے گی اور اس کی مالکہ کو لونڈی دینا پڑے گی۔ یہ حدیث علماء حدیث کے نزدیک ضعیف ہے۔ اس کے باوجود امام
ابن تیمیہ نے اس میں قیاس اور وجہ مصلحت بیان کی ہے۔ شاید اس بنا پر کہ بعض علماء اس حدیث کو حسن قرار دیتے ہیں اور ضعیف نہیں
سمجھتے۔ چنانچہ ابن تیمیہ بیان فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مصلحت اور ہر مسلک کے قواعد فقہیہ کے موافق ہے۔ چنانچہ ضمانت کی وجہ
بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ شخص مذکور کا یہ فعل ظلم ہے۔ جس سے لونڈی کی قیمت کا اتلاف ہوا ہے۔ اور جو شخص کسی دوسرے

کی چیز کو تلف کر دے یا اس کی قیمت میں نقص کا سبب بنے تو اس پر اس کا تاوان لازم ہے اور ایسی صورت میں تاوان بالمثل ہوتا ہے اس لئے بعض فقہا کسی حیوان کے تلف میں بھی تاوان بالمثل کے قائل ہیں۔ پھر امام ابن تیمیہ نے اس کے لئے بہت سے شواہد اور امثلہ پیش کی ہیں اور رضامندی کی صورت میں اس لونڈی کا مالک بن جانے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اس صورت میں اس لونڈی پر زیادتی نہیں ہوتی اور استکراہ کی صورت میں اس کے آزاد ہونے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اس صورت میں لونڈی پہ زیادتی ہوتی ہے اور وہ کوئی حیلہ نہیں کر سکتی تھی۔ اور آنحضرت نے اس صورت میں آزاد ہو جانے کا فیصلہ کیا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے اپنے غلام کی ناک یا کان کاٹ ڈالا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس شخص نے چونکہ محض لونڈی ہونے کی وجہ سے اس پر ظلم کیا ہے اس لئے وہ غلامی کی قید سے آزاد ہو جائے گی اور اس کے ظلم اور زیادتی کی وجہ سے اسے مالکہ کو ایک لونڈی تاوان دینا پڑے گی۔

یہ ہے مسلک ان حنابلہ کا جو مسائل میں تخریج و اجتہاد سے کام لیتے ہیں۔ اور نصوص و اخبار میں خواہ وہ ضعیف ہی کیوں نہ ہو مصلحت کا پہلو ثابت کرتے ہیں اور نصوص و مصالح کے درمیان کسی طرح کا ٹکراؤ تسلیم نہیں کرتے۔

ان تصریحات کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ طوفی کا مسلک نہ صرف امام احمد کے مسلک سے بعید ہے۔ بلکہ مذہب حنبلی کے تمام مخرجین، مجتہدین اور مرجحین سے بھی دور ہے۔ طوفی کی رائے علمائے اسلام کے ہاں عموماً اور مذہب حنبلی کے علماء کے ہاں خصوصاً شاذ رائے ہے۔

طوفی کی زندگی پر ایک نظر

نصوص کو اکثریت کے عمل سے خاص کرنا اور بعض نصوص کو اجتہاد سے کام لے کر منسوخ قرار دینا ہمارے علم میں صرف شیعہ امامیہ کا مسلک ہے۔ یہ لوگ آنحضرت کی وفات کے بعد بھی نصوص کے نسخ اور ان میں تخصیص کا سلسلہ جاری مانتے ہیں۔ بلکہ وہ اپنے ائمہ کو اس بات کا مجاز قرار دیتے ہیں۔ کہ وہ اپنے علوم کی بنا پر نصوص کی مخالفت کریں۔ چنانچہ طوفی بھی ان کا ہم مسلک ہے۔ کیونکہ وہ نصوص کو مصلحت سے منسوخ مانتے ہیں۔ اور مصلحت کو ائمہ شیعہ کے قائم مقام سمجھتے ہیں۔ اصولاً دونوں کی رائے اس سلسلہ میں ایک ہے کہ آنحضرت کے بعد نص قابل نسخ اور قابل تخصیص ہے تو کیا اس نے کسی شیعی اصل سے اپنی رائے اخذ کی ہے؟ یا پھر اس شیعی اصل کو مہذب کر کے کچھ تبدیلی کر لی ہو، اگرچہ نتیجہ کے لحاظ سے دونوں ایک ہی ہیں۔ طوفی کی زندگی ہی میں اس کا صحیح جواب مل سکتا ہے۔ اس لئے ہم اس کی زندگی پر ایک نظر ڈالتے ہیں:۔

طوفی علم حدیث کا ماہر نہ تھا

طوفی کا پورا نام سلیمان بن عبد القوی ہے۔ انہوں نے بغداد میں تحصیل علوم کی۔

پھر دمشق چلے گئے اور وہاں کے علماء سے کسب فیض کیا۔ پھر ابن تیمیہ اور دوسرے اکابر حنابلہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور ان سے تحصیل کی۔ طوفی اصول کے ماہر ادیب اور فقیہہ تھے۔ لیکن فن حدیث کے عالم نہ تھے۔ ابن رجب ان کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"طوفی نے بہت سی اصول اور حدیث کی کتابوں کا اختصار کیا۔ لیکن حدیث میں انہیں کچھ دستگاہ حاصل نہ تھی۔ اس لئے ان کے کلام میں تخبط پایا جاتا ہے[۵۱]"

طوفی شیعہ تھے

ابن رجب بیان کرتے ہیں کہ طوفی شیعہ تھے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:۔

اس فضل وکمال کے باوجود وہ شیعہ تھے۔ اور اعتقاد اہل سنت سے منحرف، چنانچہ وہ خود اپنے بارے میں حنبلی، رافضی اور اشعری ہونے کا اعتراف کرتے ہیں۔ ان سے رافضیوں کی مدح میں چند قصائد بھی منقول ہیں۔ اور ان کی اکثر تصانیف میں رفض کی جھلک پائی جاتی ہے۔ ان کی ایک کتاب کا نام العذاب الواصب علی ارواح النواصب ہے۔

طوفی کے وساوس خبیثہ کا اندازہ ان کی شرح اربعین نووی سے ہو سکتا ہے[۵۲] جس میں وہ لکھتے ہیں:۔

روایات ونصوص میں تعارض کے اسباب بیان کرنے میں علماء کے اندر اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ کہ اس تعارض کا سبب حضرت عمر بن الخطاب ہیں۔ کیونکہ صحابہ کرام نے ان سے تدوین سنت کی اجازت طلب کی تو حضرت عمرؓ نے انہیں یہ کہہ کر منع کر دیا کہ قرآن کے ساتھ دوسری چیز نہیں لکھنی چاہئیے۔ حالانکہ وہ جانتے تھے کہ آنحضرت نے ابوشاہ کو خطبۃ الوداع لکھنے کا حکم فرمایا تھا اور یہ بھی فرمایا تھا کہ علم کو ضبط تحریر میں لے آیا کرو۔ پس اگر حضرت عمرؓ صحابہ کرام کو تدوین حدیث کی اجازت دے دیتے تو تمام سنت مدون ہو جاتی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور امت کے درمیان صرف ایک صحابہ کا واسطہ ہوتا۔ کیونکہ یہ روایتیں منتقل ہو کر ہم تک تواتر کے ساتھ پہنچ جاتے۔ جیسے بخاری ومسلم وغیرہا کتب حدیث تواتر کے ساتھ موجود ہیں ـــــــ

تو اس خبیث النفس شخص کے کلام پر غور کرو کہ گویا (نعوذ باللہ) حضرت عمر نے قصداً اور عمداً امت کو گمراہ کیا ہے۔ یہ سراسر اس کا جھوٹ اور فسق ہے[۵۳]

ابن رجب اس کے بعد لکھتے ہیں۔ حالانکہ سنت کا علم ودیان حضرت عمرؓ کی صحت نظر کا نتیجہ ہے۔

---

۵۱ - طبقات الحنابلہ ص۲۹۵ ج ۲ مخطوطہ دار الکتب المصریہ۔ ۵۲ اربعین نووی امام محی الدین یحییٰ بن شرف الدین النووی الشافعی المتوفی ۶۷۶ھ شارح صحیح مسلم کی تصنیف ہے جو کل ۴۲ احادیث پر مشتمل ہے لیکن ہر حدیث دین کے ایک قاعدہ (باقی اگلے صفحہ پر)

طوفی نے شیعی علم مدینہ طیبہ میں حاصل کیا اور دیار مصریہ کی طرف بھی اس نے سفر کیا اور وہاں حنابلہ کے زیر سایہ رہے۔ لیکن وہاں اس کے شیعی عقیدہ کی قلعی کھل گئی۔ چنانچہ اس پر اسے تعزیر شدید کی سزا دی گئی۔ اور مسند تدریس سے علیحدہ کر دیا گیا۔ پھر حجاز چلا آیا۔ اور حرم مدنی میں مقیم ہو گیا۔ اور اس وقت کے شیعی شیخ کے ساتھ رہنے لگا۔ یہاں تک کہ سنہ ۷۱۶ھ میں وفات پائی۔

طوفی دراصل شیعی تھا۔ لیکن اس نے اپنے آپ کو حنبلی ظاہر کر رکھا تھا۔ اور حنبلی ہی کی حیثیت سے اس نے فقہ اور اصول فقہ میں چند کتابیں لکھیں اور حنبلی فقیہہ ہونے کی حیثیت سے اس نے احادیث کی شرح کی ہے اور اثناء شرح میں ایسے دلائل بیان کرتا چلا جاتا ہے جن سے شیعی آراء کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ کس طرح اس نے حضرت عمرؓ پر اختلاف امت کی ذمہ داری ڈال دی۔

اس بنا پر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ طوفی کا نصوص پر حملہ نسخ نصوص کے نظریہ کی اشاعت یا مصالح سے تخصیص کا مسلک، یہ سب شیعی اسلوب فکر ہے۔ جس سے اس کا مقصد یہ ہے کہ امت مسلمہ کی نظر میں نصوص کے تقدس کو داغدار کیا جائے۔ کیونکہ شیعہ امامیہ نسخ و تخصیص نصوص کا دروازہ بند ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ کیونکہ شارع حکیم لوگوں کی دنیوی اور اخروی مصالح کے لئے شریعت لے کر آئے ہیں۔ اور مصالح کا سب سے زیادہ علم امام وقت کو ہوتا ہے۔ اس لئے وہ نص میں تخصیص کر سکتا ہے۔ جیسا کہ آنحضرت نے تخصیص کی اور امام بھی نبی کا وصی ہوتا ہے۔ اس لئے اسے بھی یہ حق حاصل ہے۔ چنانچہ طوفی نے اپنے رسالۃ المصالح" میں اپنا تمام نظریہ وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ اگرچہ انہوں نے امام کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ تاکہ اپنے نظریہ کو رواج دے سکے۔

ان واقعات کی روشنی ہی ہم یہ رائے قائم کرتے ہیں۔ کہ یہ شخص حنبلی نہیں تھا۔ اور نہ اس نے اپنے رسالۃ المصالح" کے حقیقی نقطۂ نظر کو بیان کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ امام احمد بن حنبل اور تمام حنابلہ کے مخالف تھے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کلیہ پر مشتمل ہے۔ یہ دراصل ابن اصلاح (   ) کی الاحادیث الکلیہ پر ۱۳ احادیث کے اضافہ کے ساتھ امام نووی نے پیش کی تھی۔ اس اربعین کی علماء نے بے حد تعریف کی اور نہایت اہتمام سے اس کی شرح لکھیں۔ ان میں شرح ابن رجب (المتوفی ۷۹۵ھ) کو خاص اہمیت حاصل ہے جو کہ جامع العلوم کے نام سے مشہور ہے۔ ان سے پہلے نجم الدین الطوفی نے بھی اس کی شرح لکھی تھی جس پر ابن رجب نے اپنی شرح میں تنقید بھی کی ہے۔ (ملاحظہ ہو کشف الظنون - ۱۲ مترجم

۸ - الذرائع

یہ بھی ان اصول فقیہہ سے ہے جس پر حنابلہ اپنے امام کی متابعت میں کافی اعتماد کرتے ہیں۔ کیونکہ امام احمد کے نزدیک فتویٰ کے اصولوں میں سے ایک اصل یہ بھی ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شارع کسی بات کا لوگوں کو مکلف قرار دیتے ہیں تو جو چیز اس کے حصول کا وسیلہ بنے گی وہ مطلوب مانی جائے گی۔ اس طرح شارع جب کسی کام سے لوگوں کو منع کرتے ہیں۔ تو جو چیز اس کے حصول کا وسیلہ بنے گی وہ مطلوب مانی جائے گی۔ اسی طرح شارع جب کسی کام سے لوگوں کو منع کرتے ہیں تو جو چیز اس میں وقوع کا سبب ہوگی وہ حرام قرار پائیگی چنانچہ تکلیفات شرعیہ کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ شارع نے جس چیز سے منع فرمایا ہے اس کے ساتھ ان تمام چیزوں سے منع فرما دیا ہے جو اس تک پہنچنے کا ذریعہ بن سکتی ہوں اور جس چیز کا حکم دیا ہے اس کے ساتھ ہی ان تمام چیزوں کا حکم بھی دے دیا ہے جو اس تک رسائی میں مددگار بن سکتی ہوں۔

مثلاً نماز جمعہ کا حکم دیا تو اس کے حصول کے لئے سعی کا حکم بھی فرما دیا اور خرید فروخت ترک کرنے کا حکم دے دیا۔ کیونکہ ترک بیع نماز جمعہ کے ادراک میں معاون ہے۔ اسی طرح لوگوں کو باہم محبت کرنے کا حکم دیا اور تباغض سے منع فرمایا۔ تو اس کے ساتھ ہر اس چیز سے منع فرما دیا جو باہم بغض پیدا کرنے والی ہیں۔ چنانچہ اس کی ممانعت کر دی کہ کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کی منسوبہ کے لئے شادی کا پیام دے یا ایک آدمی کی لگائی ہوئی قیمت پر بڑھ چڑھ کر بول دے۔ یا اس کی خریدی ہوئی چیز کا سودا چکانے کی کوشش کرے۔ یہ سب ممانعتیں اس لئے ہیں کہ باہمی بغض کا ذریعہ بنتی ہیں۔ اور ایسے ہی شارع نے تقسیم میراث کے احکام بیان فرما دئے ہیں اور ہر اس اقدام سے منع فرما دیا ہے جو اس تقسیم میں تغیر پیدا کرنے کا ذریعہ بنتی ہے۔ چنانچہ وارث کے لئے ہر قسم کی وصیت کی ممانعت فرما دی۔ اور کسی وارث کو اس کے شرعی حصہ سے محروم کرنے کی ممانعت کر دی۔ اسی لئے

---

[1] اس کے متعلق ہم نے اپنی کتاب "مالک" میں تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہاں اتنا ہی ذکر ہے جتنا حنبلی نقطہ نظر سے تعلق رکھتا ہے

اولین مہاجرین اور انصار نے یہ فتویٰ دیا۔ کہ مرض الموت کے وقت کسی عورت کو طلاق بائنہ دی جائے تو وہ وراثت سے محروم نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس حالت میں طلاق دینے کا مقصداً ہے شرعی ورثہ سے محروم کرنے کا باعث بنتا ہے۔ گو قصداً اس کا ارادہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ ایسے موقع پر طلاق سے عموماً یہی مقصد ہوتا ہے۔ بجز اس کے کہ اس کے خلاف کوئی دلیل ہو۔ مثلاً وہ عورت خود طلاق کا مطالبہ کرے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسے وراثت سے محروم کرنے کے لئے طلاق نہیں دی گئی۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ کی حالت میں چور کے ہاتھ کاٹنے سے منع فرما دیا۔ کیونکہ اندیشہ ہے کہ اس اقدام سے چور دشمن کے ساتھ نہ جا ملے۔ اور مسلمانوں کی جاسوسی کرنے لگے۔ اس طرح ان کے راز آشکارا کر دے۔

اس طرح جہاں بھی کسی چیز کے طلب کا حکم دیا گیا ہے۔ تو دوسرے درجہ میں اس کے وسائل کا بھی حکم دے دیا ہے۔ اور ہر منہی عنہ چیز کے وسائل بھی منہی عنہ متصور ہوں گے۔ کیونکہ یہ وسائل منہی عنہ تک پہنچنے کا سبب بنتے ہیں۔ امام احمدؒ ان کے متبعین اور امام مالکؒ اور ان کے متبعین کا یہی مسلک ہے۔

موارد شرعیہ کے اقسام

اس اصول پر موارد شرعیہ کی دو قسمیں قرار دی جائیں گی۔

۱۔ مقاصد۔ جو براہِ راست مفاسد یا مصالح پر مبنی ہوں۔

۲۔ وسائل۔ جو مقاصد تک رسائی کا ذریعہ بنتے ہوں۔ یہ تحریم و تحلیل کے اعتبار سے مقاصد کے تابع ہوتے ہیں۔ لیکن ان کا رتبہ مقاصد سے کم ہوتا ہے۔

حافظ ابن القیمؒ نے اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

مقاصد تک پہنچنے کے لئے اسباب و طرق کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ اسباب و وسائل مقاصد کے تابع ہوتے ہیں۔ مثلاً محرمات اور معاصی کے وسائل کا حکم بھی وہی ہوگا جو محرمات کا ہے اور محرمات تک مفضی ہونے کی وجہ سے وہ بھی حرام قرار پائیں گے اور انہی کے ساتھ مرتبط ہوں گے۔ یہی صورت طاعات اور قربات کے وسائل کی ہے۔ وہ بھی مقاصد کی طرح مامور بہا ہوں گے۔ یعنی مقاصد و وسائل دونوں ہی مقصود شریعت ہیں۔ لیکن مقاصد اصلاً مقصود ہیں اور وسائل تبعاً۔

جب اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کو حرام قرار دیا ہے تو جو چیز اس تک رسائی کا وسیلہ بنتی تھی وہ بھی حرام کر دی ہے تاکہ اس کی حرمت مؤکد ہو جائے اور کوئی اس کے وسائل کے قریب تک نہ جائے۔ اگر وسائل اور ذرائع مفضیہ سے سکوت اختیار کیا جاتا تو تحریم میں نقص رہ جاتا

اور لوگوں کو اس کی حرمت پر آمادہ کرنے کے مترادف ہوتا. جو حکمت الٰہی کے منافی ہے۔ بلکہ دنیا میں سیاست ملوک بھی اس کی اجازت نہیں دیتی کیونکہ اگر کوئی بادشاہ اپنی رعایا یا فوج کو یا اپنے اہل بیت کو کسی کام سے منع کرتا ہے اور پھر اسی منہی عنہ کے اسباب و ذرائع کی خود ہی اجازت دیتا ہے۔ تو اسے اپنے حکم کی خلاف ورزی کرنے والا خیال کیا جائے گا۔ اور رعایا فوج کے دلوں میں اس کے خلاف جذبات پیدا ہو جائیں گے۔ اسی طرح طبیب جب بیماری کا قلع قمع کرنا چاہتا ہے اور بیماری پیدا کرنے کے ذرائع کا سدباب نہیں کرتا تو وہ طبیب اس بیماری کا صحیح علاج کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے گا۔

پھر شریعت حقہ جو اعلیٰ درجہ کی حکمت و مصلحت اور کمال پر مبنی ہے یہ بات کب گوارا کر سکتی ہے کہ معاصی کے ذرائع سے چشم پوشی کرے اور جو شخص بھی شریعت کے مصادر و موارد کا مطالعہ کرے گا وہ اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے پیغمبر نے سد ذرائع کے طور پر ان چیزوں کو حرام کر دیا ہے جو محرمات تک رسائی کا ذریعہ بنتی ہیں[1]

وسائل کی دو حیثیتیں

وسائل پر دو حیثیتوں سے غور کیا جا سکتا ہے

۱۔ ایک ان محرکات پر غور کیا جائے جو کسی کام پر اکساتے ہیں۔ کہ کیا یہ کسی حلال چیز کا ذریعہ بنتے ہیں یا حرام کا؟

۲۔ بواعث اور نیت سے قطع نظر کر کے مآل پر غور کیا جائے۔

پہلی صورت کی مثال یہ ہو سکتی ہے۔ کہ ایک شخص کوئی معاملہ کرتا ہے۔ لیکن اس کا مقصد کسی مقتضیٰ شرعی کو پورا کرنا نہیں ہے۔ بلکہ کسی حرام چیز کا قصد ہے۔ مثلاً کسی عورت سے اس لئے نکاح نہیں کرتا کہ اس کے ساتھ عائلی زندگی بسر کرے۔ بلکہ کسی مطلقہ ثلاث کو پہلے خاوند پر حلال کرنے کے قصد سے نکاح کرتا ہے۔ یا عقد بیع کرتا ہے اور اس کے نقل ملکیت یا تسلیم ثمن کا ارادہ نہیں کرتا۔ بلکہ اسے ربا (سود) کے لئے حیلہ بنانا چاہتا ہے۔ چنانچہ ایسی اور اس سے ملتی جلتی صورتوں میں یہ شخص گنہگار قرار پائے گا۔ اور اس کا یہ عقد عنداللہ جائز نہیں ہوگا۔ اگر انشائے عقد کے وقت دلائل سے اس کی نیت کا فساد معلوم ہو جائے گا تو وہ نیت ظاہرہ فساد عقد کا سبب قرار پائے گی۔ اور ظاہری نیت جس پر انشائے عقد کے وقت دلائل قائم ہو چکے ہیں محض الفاظ سے اس کا اعتبار زیادہ ہوگا۔ بلکہ یہ دلیل ان الفاظ کی تفسیر بنے گی۔ کیونکہ ہمیشہ قرائن سے مراد متعین ہوتی ہے اور قرائن ہی سے مقاصد کا انکشاف ہوتا ہے۔ الفاظ تو عاقدین کے مقصد پر دلالت کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ پس اگر مقاصد لغو قرار دے

---

[1] اعلام الموقعین ص۱۱۹ ج ۳

جائیں اور صرف الفاظ کا اعتبار کیا جائے تو واجب لا عتبار چیز کالغو ہونا لازم آتا ہے۔ اور جو چیز مقصود بالذات نہ تھی وہ مقصود بن جاتی ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ محرک کو اولاً تاثیر کی حیثیت سے دیکھا جائے گا۔ اگر اس پر دلیل قائم ہو گئی تو وہ ابطالِ تصرف کا ذریعہ بنے گا۔

اب رہی دوسری صورت یعنی کسی چیز پر اس کے مآل اور نتیجہ کے لحاظ سے غور کرنا اور محرک پر نظر نہ ڈالنا تو اس صورت میں افعال کو بلحاظ نتیجہ کے دیکھا جاتا ہے۔ اگر اس فعل سے مصالح کا حاصل کرنا مقصود ہے تو وہ فعل حصول مقصد کے لحاظ سے مطلوب ہوگا۔ اگر اس کا مآل فاسد ہے تو قدر فساد کے لحاظ سے وہ فعل حرام قرار پائے گا۔ گو ذریعہ کی حرمت مقصد کی حرمت سے کم درجہ کی ہوگی۔

اس طرح مآل کو عامل کی نیت کے لحاظ سے نہیں دیکھا جائے گا۔ بلکہ عمل کے ثمرہ اور نتیجہ کے لحاظ سے اس پر غور کیا جائے گا اخروی ثواب و عقاب کا دارومدار تو نیت پر ہے۔ لیکن دنیا میں حسن و قبح کا دارومدار نتیجہ اور ثمرہ پر ہے۔ کیونکہ دنیا کا نظام مصالح عباد اور عدل و انصاف پر قائم ہے۔ لہذا یہاں نیت اور حسن مقصد سے قطع نظر کرکے نتیجہ اور ثمرہ پر غور کیا جائے گا۔ مثلاً اگر کوئی شخص جذبۂ دینی سے سرشار ہو کر بتوں کو برا بھلا کہتا ہے تو وہ اگرچہ اپنے زعم میں احتساب کی نیت کرتا ہے مگر اس کا نتیجہ یہ ہوگا۔ کہ وہ اللہ کو برا بھلا کہنا شروع کردیں گے۔ جیسے فرمایا:۔

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ؕ

اور جن لوگوں کو یہ مشرک خدا کے سوا پکارتے ہیں۔ ان کو برا نہ کہنا کہ یہ بھی کہیں خدا کو بے ادبی سے بے سمجھے برا (نہ) کہہ بیٹھیں۔

(۶ — ۱۰۸)

چنانچہ یہ نہی قرآنی نتیجہ اور واقعہ پر مبنی ہے نہ کہ نیت اور محرک پر۔

اس سلسلۂ بحث سے معلوم ہوا کہ ایسی بات سے جس کا نتیجہ گناہ یا فساد کی صورت میں ظاہر ہو منع کیا جائے گا اور یہ ممانعت نتیجہ ثمرہ کی بنا پر ہوگی۔ اگرچہ اس کا باعث اچھا اور نیت نیک ہی کیوں نہ ہو۔

اگر کوئی شخص فعل مباح سے شر کا ارادہ کرتا ہے تو وہ عند اللہ گنہگار ہوگا۔ لیکن دنیا میں اس پر کوئی گرفت نہیں ہوگی۔ اور نہ اس کے تصرف پر بطلانِ شرعی کا حکم لگایا جائے گا۔ مثلاً ایک شخص اپنے سامان تجارت کو سستا بیچتا ہے اس سے مقصد یہ ہے کہ اپنے حریف تاجر کو نقصان پہنچے تو بلاشبہ یہ فعل جائز اور مباح ہے۔ گو اس نے دوسرے شخص کو نقصان پہنچانے کا ذریعہ بنا لیا ہے لیکن

اس کے باوجود اسے باطل قرار نہیں دے سکتے۔ اور نہ ظاہری تحریم کے تحت وہ آسکتا ہے۔ جس پر قضا نافذ ہو سکے۔ کیونکہ یہ عمل نیت کے اعتبار سے شر کا ذریعہ ہے اور ظاہری اعتبار سے عام و خاص کی نفع رسانی کا ذریعہ بنتا ہے۔ کیونکہ خود بائع کو بھی اس سے فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اس کی تجارت فروغ پاتی ہے اور سستا بیچنے سے عوام کو فائدہ پہنچتا ہے۔ نرخ گر جاتے ہیں۔ ان سب باتوں کے باوجود امام احمد اسے مکروہ سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اس سے دوسرے شخص کو نقصان پہنچانے کی صورت نکلتی ہے تو مسئلہ "سدّ ذرائع" کی بنیاد نیت اور شخصی مفاد پر نہیں ہے۔ بلکہ اس کے پیش نظر عوام کا نفع یا نقصان ہے۔ اور اس میں کبھی تو مقصد اور نتیجہ دونوں کے لحاظ سے غور کیا جاتا ہے۔ اور کبھی صرف نتیجہ کا لحاظ کیا جاتا ہے۔

درحقیقت سد ذرائع میں حکم قضا معتبر ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسے حکم دنیوی کے لحاظ سے دیکھا جاتا ہے اور اس میں کسی چیز کے منع یا مباح ہونے میں نیت کو جوہری حیثیت حاصل نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ جوہری حیثیت نتائج و ثمرات کو ہوتی ہے۔ اگر کسی عمل سے مصلحت عامہ حاصل ہوتی ہے تو اس کے ذرائع بھی جائز اور درست ہوں گے۔ اور اگر اس سے فساد لازم آتا ہے تو ذرائع بھی ممنوع قرار پائیں گے۔ کیونکہ جب فساد ممنوع ہے تو جو چیز اس کا ذریعہ بنے گی وہ بھی ممنوع ہو گی۔ اور مصلحت مطلوب ہوتی ہے۔ تو جو چیز اس مصلحت کا ذریعہ بنے گی وہ بھی مطلوب ہو گی۔ مصلحت سے عوام کا نفع اور فساد سے انہیں نقصان پہنچتا ہے۔ اگر کوئی شخص ایسا فعل کرتا ہے جو اس کے لیئے اگرچہ مباح ہے لیکن اس سے عوام کو نقصان پہنچتا ہے یا وہ مصلحت عامہ کے خلاف ہے تو سد ذرائع کے طور پر اسے اس فعل سے روکا جائے گا۔ اور شخصی فائدہ کو منفعت عامہ پہ قربان کر دیا جائے گا۔ اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

۱۔ آنحضرتؐ نے منڈی سے باہر جا کر تاجروں کو ملنے اور ان سے سامان خریدنے سے منع فرما دیا۔ ایسا کرنا اگرچہ جائز ہے۔ کیونکہ یہ تجارت ہے۔ لیکن اگر اس کی اجازت دے دی جائے تو عوام کو تکلیف ہوتی ہے اور ان کے کاروبار میں بحران پیدا ہو جاتا ہے۔ لہذا پبلک کے مفاد کے پیش نظر [illegible] ذرائع کے طور پر اس کی مطلق ممانعت کر دی۔ خواہ بعض خریداروں کی نیت نیک ہی کیوں نہ ہو۔ اور اس کے علاوہ اس میں بائع کو بھی نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ اس بنا پر امام احمدؒ نے اسے اختیار دیا ہے۔ خواہ بالفعل نقصان نہ ہی ہو۔

۲۔ آنحضرتؐ نے طعام اور دیگر ضروریات زندگی کی ذخیرہ اندوزی سے منع فرما دیا اور ایسا کرنے والے شخص کو گنہگار قرار دیا۔ بنا بریں حاکم وقت ذخیرہ اندوزی سے منع کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس سے عوام کو نقصان پہنچتا ہے۔ بلکہ احتکار کرنے والوں کو عام بازاری شرح کے مطابق فروخت کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کے پاس اس کی ضرورت سے زیادہ اناج ہے اور لوگ بھوک سے مر رہے ہوں یا معرکہ جنگ ہے اور لوگوں کو [illegible] تو جو شخص اناج کا محتاج ہے وہ مالک کی اجازت

کے بغیر مروجہ قیمت پا سے لے سکتا ہے۔ اگر وہ مروجہ قیمت سے زیادہ پر فروخت کرتا ہے اور کوئی شخص اس سے خرید لیتا ہے۔ تو اس پر مروجہ قیمت کا ادا کرنا واجب ہوگا۔

اس سے ثابت ہوا کہ حاکم وقت ذخیرہ اندوزی کو ممنوع قرار دے سکتا ہے۔ تاکہ فساد رفع ہو اور لوگ تکلیف میں مبتلا نہ ہوں۔

۳۔ اس اصل کی بنا پر امام احمد نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر کوئی شخص طعام و شراب کا ضرورت مند ہو اور وہ دوسرے شخص کے پاس موجود ہو اور وہ اسے نہ دے۔ یہاں تک کہ وہ بھوکا مر جائے۔ تو اس دوسرے شخص پر اس کی دیت واجب ہوگی۔ حالانکہ اس نے عمداً یا خطاً قتل نہیں کیا۔ مگر چونکہ اس کا کھانے کو نہ دینا اس کی موت کا ذریعہ بنا ہے تو گویا وہ اس کے قتل کا سبب ہے لہٰذا اس پر دیت واجب ہوگی، تاکہ شر و فساد کا ذریعہ مسدود ہو جائے اور لوگوں میں تعاونِ باہمی کی روح پیدا ہو۔

وسائل کے اقسام

حافظ ابن القیم نے وسائل کو نتائج کے لحاظ سے چار قسموں پر تقسیم کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ: شر و فساد تک پہنچانے والے قول و فعل کی دو قسمیں ہیں:-

۱۔ ایک یہ کہ وہ قول یا فعل اپنی اصل وضع کے اعتبار سے ہی فساد انگیز ہو۔ مثلاً شراب نوشی نشہ آور ہے۔ اور اس میں کسی پر زنا کی تہمت میں بہتان طرازی کا مفسدہ پایا جاتا ہے۔ ایسے ہی زنا سے نسب میں گڑبڑ پیدا ہو جاتی ہے۔ اس قسم کے دیگر اقوال و افعال ہیں جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے ہی موجب فساد سمجھے جاتے ہیں اور فساد کے سوا ان سے کوئی دوسرا ثمرہ ظاہر نہیں ہوتا۔

۲۔ دوسرے یہ کہ وہ قول یا فعل تو اپنی وضع کے اعتبار سے جائز یا مستحب ہو۔ لیکن اسے حرام کے لئے وسیلہ بنا لیا جائے۔ خواہ یہ توسل بالارادہ ہو یا بدوں ارادہ پہلی صورت کی مثال حلالہ کی نیت سے کسی عورت کے ساتھ نکاح سودی کاروبار کی نیت سے کوئی عقدِ بیع کرنا ہے اور دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ مشرکین کے سامنے ان کے بتوں کو برا بھلا کہنا۔ پھر اس قسم کے ذرائع بھی دو قسم پر ہیں اول یہ کہ اس فعل میں مصلحت اس کے مفسدہ سے راجح ہو اور دوسرے یہ کہ مفسدہ اس میں غالب ہو۔ یہ کل چار قسمیں ہو گئیں۔[1]"

حافظ ابن القیم نے جن چار اقسام کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ یہ ہیں:-

۱۔ اول یہ کہ وہ فعل منہی عنہ ہو اور لامحالہ اس کا انجام بد ہو۔ جیسے شراب نوشی، تہمت زنا، اور زنا۔

۲۔ دوم یہ کہ وہ کام تو جائز ہو لیکن اسے فساد کا وسیلہ بنا لیا جاتے اور اس سے فساد ظاہر ہو۔

۳۔ سوم یہ کہ وہ فعل جائز ہو لیکن اس میں فساد کا احتمال ہو یا اس میں مصلحت کا پہلو غالب ہو۔

۴۔ چہارم وہ جس میں فساد کا پہلو غالب ہو۔

---

[1] اعلام الموقعین صفحہ ۱۲۰-۱۲۱ ج ۳

یہ تقسیم عقلاً تو درست ہے ۔ لیکن قسم اول کا شمار ذرائع میں نہیں ہونا چاہیئے ۔ بلکہ از قبیل مقاصد ہونا چاہیئے ۔ کیونکہ شراب نوشی زنا ، اور تذف ، ربا اور مالِ حرام کھانے کی طرح ہیں ۔ اسی طرح چوری وغیرہ بھی بذات خود مفاسد سے ہیں ۔ لہٰذا یہ ذرائع اور وسائل کس طرح بن سکتے ہیں ۔ بحث تو صرف ان ذرائع اور وسائل کی ہے جو یا تو مؤدی الی المفاسد ہوتے ہیں ۔ ان کا نام سدالذرائع ہے ۔ لہٰذا انہیں دفع کیا جائے گا ۔ یا جلب مصالح کا ذریعہ بنتے ہیں ۔ یہ شرعاً مطلوب ہونگے اور ان کا حکم دیا جائے گا ۔

لہٰذا ذرائع کی چار کی بجائے تین ہی قسمیں رہ جاتی ہیں ۔ لیکن ملحوظ رہے کہ قول و فعل کبھی تو فی ذاتہ حرام ہوتا ہے ۔ لیکن دوسرے بڑے حرام کے لئے اسے ذریعہ بنایا جاتا ہے ۔ مثلاً چغلی کھا کر کسی کے قتل پر آمادہ کرنا ، اس قسم کا قول یا فعل بذات خود حرام ہوتا ہے اور یہ چونکہ بڑے گناہ کا ذریعہ بنتا ہے ۔ اس لئے اس کی برائی بھی دو چند ہوگی ۔ چونکہ اس میں دو قسم کی ممانعت جمع ہو جاتی ہے ۔ ممانعت ذاتی اور ممانعت غیر ذاتی اس لئے اس کی حرمت بھی قوی ہوگی ۔

اسی طرح کوئی کام فی نفسہٖ تو جائز اور مطلوب شرعی بنتا ہے ۔ مگر وہ حرام کا وسیلہ بنتا ہے تو یہ فعل حرام ہوگا ۔ لیکن اس کی حرمت کا درجہ اس حرام کام کے لحاظ سے متعین ہوگا جس کا وہ وسیلہ بنتا ہے ۔ اگر وہ حتمی طور پر حرام ہے تو یہ وسیلہ بھی حتماً حرام ہوگا ۔ اور اگر اس کی حرمت ظنی ہے تو اس وسیلہ کی حرمت بھی ظنی ہوگی ۔ اور اگر وہ شاذ و نادر ہی حرام کا وسیلہ بنتا ہے تو یہ نظر انداز کر دینے کے قابل ہوگا ۔ کیونکہ شاذ و نادر کسی شمار میں نہیں ہوتا ۔

مذکورہ بالا صورتیں سب کی سب ان وسائل کی ہیں جو کسی حرام چیز کا ذریعہ بنتے ہیں ۔ عام اس سے کہ وہ فی نفسہٖ جائز ہوں یا ممنوع ۔ لیکن یہاں چند صورتیں اور بھی پائی جاتی ہیں جو کسی مطلوب شرعی کا وسیلہ بنتی ہیں ۔ مثلاً نکاح کرے تاکہ زنا سے بچاؤ ہو جائے اس صورت میں اس کا اختیار کرنا فرض ہوگا ۔ جب نکاح کے بغیر زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو ۔ یہی حکم ہر اس فعل و قول کا ہے جو کسی حلال و مشروع کام کا ذریعہ بنتا ہو ۔ بشرطیکہ وہ فی نفسہٖ حلال اور مشروع ہو ۔ اور جس قسم کی مصلحت اس سے حاصل ہوتی ہے ۔ اسی لحاظ سے اس کا درجۂ طلب متعین ہوگا ۔

لیکن اگر وسیلہ فی ذاتہٖ ممنوع ہو اور اس سے حتماً کوئی مطلوب شرعی حاصل ہوتا ہو یا کسی صاحب حق کو اس سے حق ملتا ہو یا قیام عدل کا باعث بنتا ہو تو کیا وہ مطلوب شرعی بن جائے گا ۔ یا اس کی حرمت مستمر رہے گی ؟ جیسے مثلاً کسی صاحبِ حق کو اس کا حق دلوانے کے لئے جھوٹی گواہی دینا ۔ ابن تیمیہ نے مذہب حنبلی کی رو سے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ ناجائز ہے ۔ فرماتے ہیں :

" یہ بہت بڑا گناہ ہے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبیح ، کیونکہ ان گواہوں نے ایسی گواہی دی جس کا انہیں علم نہیں ۔

اور اس شخص نے انہیں اس پر آمادہ کیا"۔ ؎۱

مگر یہ اس وقت ہے جب وہ فعل جسے ذریعہ بنایا گیا ہے فی ذاتہ حرام ہو جیسے جھوٹ، لیکن اگر کسی امر کی حرمت اس لئے ہو کہ وہ دوسرے حرام امر کا ذریعہ بنتا ہے جیسے اجنبیہ عورت کو دیکھنا کہ یہ عام طور پر زنا کا ذریعہ بنتا ہے۔ تو اس کا حکم بلحاظ احوال کے مختلف ہوگا۔ کیونکہ اگر کسی ضرورت کے ماتحت دیکھتا ہے مثلاً کسی مریض کا علاج مقصود ہو تو ایسا کرنا درست ہے۔ کیونکہ محرم لغیرہ عند الحاجت مباح ہو جاتا ہے۔ کیونکہ منع کی صورت یہ تھی کہ اس میں فساد کا پہلو مصلحت پر غالب ہوا اور اگر وہ محرم حرام بذاتہ ہے تو ضرورت شدیدہ کے وقت اس کی اجازت ہو سکتی ہے۔ ورنہ معمولی حاجت کے پیش نظر وہ جائز نہیں ہوتا۔

اب ہم فقہ حنبلی سے ذرائع کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں تا کہ اس مسئلہ میں امام احمد کا مسلک واضح ہو جائے۔

۱۔ امام احمد اس تاجر سے خریدنا مکروہ سمجھتے تھے جو اپنے پڑوسی تاجر کو نقصان پہنچانے کی غرض سے کم قیمت لے کر بیچتا ہے۔ یہ محض "سد ذریعہ" کی قسم سے ہے کیونکہ ایسے شخص سے خریداری کا امتناع، دوسرے مسلمان کو ضرر سے بچانے کا ذریعہ بنتا ہے۔ نیز ایسے شخص سے خریداری کی صورت میں اس کی اس روش پر حوصلہ افزائی ہوتی ہے اور آنحضرت نے ان دو شخصوں کا کھانا کھانے سے منع فرمایا ہے جو ایک دوسرے سے بڑھنے کے جذبہ میں کھانا کھلاتے تھے۔" اور زیر بحث مسئلہ میں تو دوسرے کو نقصان پہنچانے کے لئے قیمت میں کمی کی جا رہی ہے۔ لہٰذا یہ زیادہ قبیح ہوگا۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ دوسرے کو میدان سے ہٹا کر احتکار (ذخیرہ اندوزی) شروع کر دے۔ اور پھر من مانی قیمتیں وصول کرنے لگے۔ اگرچہ سستا بیچنے سے لوگوں کو فائدہ بھی پہنچتا ہے۔ بہر حال محرکات سے پتہ چل جاتا ہے۔ لہٰذا حاکم وقت کو نتائج میں احتیاط سے کام لینا چاہیئے۔

۲۔ امام احمد فتنہ فساد کے زمانہ میں اسلحۂ جنگ کی فروخت حرام سمجھتے تھے۔ کیونکہ آنحضرت نے اس سے منع فرمایا ہے۔ لہٰذا ایسے موقع پر ان کی فروخت ایک طرح سے اعانت علی المعصیت ہے اور ظلم و فساد کے ساتھ تعاون کی صورت ہے یہی حکم امام احمد کے نزدیک ہر اس بیع، اجارہ یا معاوضہ کا ہے جو اعانت علی المعصیت کا موجب بنے۔ جیسے ان لوگوں کے ہاتھ اسلحۂ جنگ کا فروخت کرنا جو مسلمانوں کے ساتھ برسر پیکار ہوں یا باغیوں کے ہاتھ فروخت کرنا۔ یا رہزنوں کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنا، اسی طرح سرائے یا گھر اُن لوگوں کو کرایہ پر دینا جو اسے معصیت کی منڈی بنانا چاہتے ہیں اور رقص گاہ یا تھیٹر کے لئے استعمال کرنا چاہتے ہیں۔

؎۱ فتاویٰ ابن تیمیہ ص۸۵ ج ۳

۴. حنابلہ کے نزدیک یا امر طے شدہ ہے کہ جو شخص کسی معصیت کا مرتکب ہوا اور اثنائے فعل میں توبہ کرلے۔ مثلاً کسی سے زمین یا مکان غصب کیا ہے۔ لیکن پھر پشیمان ہو کر توبہ کرلیتا ہے تو اس گھر یا زمین سے نکلتے وقت وہ حالِ طاعت میں ہوگا یا عفو میں؟ اسی طرح اگر کسی شخص نے احرام حج میں خوشبو لگالی پھر پشیمان ہوا اور توبہ کرکے اسے اپنے ہاتھ کے ساتھ دھونا شروع کردیا تو کیا اس کا یہ فعل شرعاً مطلوب ہوگا؟ یہ درحقیقت "سدِ ذرائع" کی قسم سے ہے کیونکہ جو چیز طاعت کا ذریعہ بنے وہ بھی طاعت میں شمار ہوتی ہے۔ خواہ وہ اصل میں معصیت ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی تخریج میں علماء حنابلہ کا اختلاف ہے بعض نے کہا ہے کہ یہ حکم عفو میں ہے چنانچہ ابن رجب اپنی کتاب القواعد میں لکھتے ہیں :-

اس پر بحث کے دو پہلو ہیں :-

اول یہ کہ کیا اس حالت میں اس کی توبہ صحیح ہے یا نہیں؟ اور اس کا گناہ محض توبہ سے زائل ہوجائے گا۔ یا اس وقت تک زائل نہیں ہوگا جب تک کہ اس فعل کے جملہ متعلقات سے قطع تعلق نہ کرلے۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک اس کی دو صورتیں ہیں :-

۱۔ پہلا قول ابن عقیل کا ہے کہ اس کی توبہ صحیح سمجھی جائے گی اور صرف توبہ سے اس کا گناہ مٹ جائے گا۔ اور اس فعل سے علیحدگی طاعت میں داخل ہوگی۔ کیونکہ یہ مامور بہ ہے لہٰذا معصیت نہیں ہوسکتی۔ اور توبہ کی یہ شرط نہیں ہے کہ وہ کلیتہً اس گناہ سے الگ ہوجائے۔ کیونکہ کلیتہً الگ ہونے پر قدرت کا پایا جانا بھی شرط ہے۔ مثلاً غاصب کسی ایسے گھر میں محبوس ہے جو اس نے غصب کیا ہے اور وہ غصب سے تائب ہوجاتا ہے۔ لیکن وہ اس گھر سے علیحدہ ہونے پر قدرت نہیں رکھتا تو وہ کیسے الگ ہوسکتا ہے۔ یا ایک شخص بہت سے مجروح پڑے ہوئے لوگوں کے ڈھیر کے درمیان جا کھڑا ہوتا ہے تاکہ انہیں روند ڈالے۔ لیکن اسی حالت میں توبہ کرلیتا ہے۔ تو اب اگر وہاں کھڑا رہتا ہے تو جو زخمی اس کے پاؤں کے نیچے ہے وہ مرجائے گا۔ اور دوسرے زخمی پر قدم رکھتا ہے تو اس کے مرجانے کا اندیشہ ہے۔ اور ظاہر ہے کہ گناہ کا ارتکاب کئے بغیر وہ وہاں سے نہیں ہٹ سکتا۔ یہ صورت بھی محلِ نزاع ہے۔

۲۔ دوسرا قول ابوالخطاب کا ہے کہ غاصب کی حرکات یا اس قسم کی چیزیں طاعت میں داخل نہیں ہیں اور نہ مامور بہ ہیں۔ بلکہ معصیت ہیں۔ لیکن وہ چونکہ بڑی معصیت کو روکنے کے لئے چھوٹے گناہ کا ارتکاب کرتا ہے۔ اس لئے وہ گنہگار نہیں ہوگا۔ بلکہ ایسا کرنا اس پر واجب ہے تو ابوالخطاب اگرچہ اسے طاعت نہیں کہتے لیکن ان کی تعبیر طاعت کے ہم معنی ہے۔[1]

---

[1] القواعد لابن رجب صفحہ ۱۲۱ ۔

۴ - مشہور زندیق اگر مرتد ہو جائے تو اس کی توبہ قبول نہ کرنے کی بنیاد بھی ذرائع کے اصول پر ہے۔ حالانکہ اسلام کے طے شدہ اصول کے مطابق مرتد سے توبہ کرائی جانی چاہیے۔ اگر وہ توبہ کرے تو مسلمان سمجھا جائے گا۔ اور اگر توبہ نہ کرے تو اسے قتل کر دیا جائے گا لیکن زنادقہ اگر مرتد ہو جائیں تو وہ اس سے مستثنےٰ ہیں۔ ان سے توبہ نہیں لی جائے گی۔ اس لئے کہ انہوں نے فریب کاری کے لئے اسلام کا لبادہ اوڑھ رکھا ہے جس سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اس طرح بدعات کی نشر و اشاعت کی جائے۔ اور خفیہ طور پر مسلمانوں کے عقائد خراب کرنے کے لئے پروپیگنڈا کیا جائے۔ اس لئے ایسے لوگ اسلام کا اعلان کر دینے کے بعد بھی منافقین میں شمار ہوں گے۔ ان کے اعلانِ ارتداد کے بعد جب بھی مسلمان حاکم ان پر قابو پائے تو انہیں غیر حقیقی توبہ کے ذریعہ مزید شر و فساد پھیلانے کا موقع نہ دے۔ بلکہ انہیں اسی وقت قتل کر دے۔ یہ "سد الذرائع" کے باب سے ہے اور امام احمد سے جو روایات مروی ہیں ان میں صحیح تر یہی روایت ہے۔ یہی مذہب امام مالکؒ کا ہے اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی روایت منقول ہے۔ البتہ امام شافعیؒ ان کے قتل کے خلاف ہیں۔

ان مثالوں سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امام احمد اور ان کی طرح امام مالک بھی فتویٰ دیتے وقت مآل پر نظر رکھتے تھے۔ اور ہر اس چیز کو حرام قرار دیتے تھے جو مآل کے اعتبار سے حرام کا ذریعہ بنتی ہو۔ اور اس چیز کو جائز رکھتے تھے جو مآل کے اعتبار سے کسی مطلوب شرعی کی طرف مفضی ہو اور اس کو کلی اور جزئی ہر لحاظ سے دیکھتے تھے۔ چنانچہ امام احمد باہر سے مال لانے والے قافلہ کو راستہ میں جا کر ملنے اور ان سے خرید و فروخت کرنے کو حرام قرار دیتے تھے۔ کیونکہ اس سے عوام کو نقصان پہنچتا ہے اور اشیاء کی قیمتیں چڑھ جاتی ہیں۔ اور پھر مال لانے والے بھی دھوکا کھا جاتے ہیں۔ کیونکہ انہیں بازار کے نرخوں کا علم نہیں ہوتا۔ اس بنا پر یہ حرام ٹھہرے گا۔ کیونکہ اس میں بیچنے والوں کا بھی نقصان ہے، اور صرفین کا بھی۔ اور کسی چیز کو مآل کے لحاظ سے منع کرنے کی اساس اس کے نتیجہ پر ہے جو اس پر مرتب ہوتا ہے خواہ وہ بالذات مقصود ہو یا مقصود نہ ہو۔ اخروی گناہ کا دارومدار تو محرک اور نیت پر ہوتا ہے۔

نیز یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ کسی کام کا باعث گو خیر ہو لیکن اگر اس کا نتیجہ شر ہو تو نیت خیر کے باوجود امام احمد اس فعل سے منع فرماتے تھے۔

ان کا یہ فتویٰ اس آیت پر مبنی تھا۔

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ — اور جن لوگوں کو یہ مشرک خدا کے سوا پکارتے ہیں۔

مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ فَیَسُبُّوا اللّٰہَ عَدْوًا بِغَیْرِ عِلْمٍ ؕ — ان کو بُرا نہ کہنا کہ یہ بھی کہیں خدا کو بے ادبی سے بے سمجھے برا (نہ) کہہ بیٹھیں (۶ - ۱۰۸)

یہ ہے خلاصہ ان ذرائع کا جن سے امام احمدؒ امام مالکؒ کی طرح استدلال کرتے تھے۔ ہم نے ان کے لئے فقہ حنبلی سے مثالیں بیان کی ہیں۔ اور اس مسئلے کے دلائل پیش نہیں کئے۔ کیونکہ امام مالکؒ پر اپنی کتاب میں ذکر کر چکے ہیں۔[1]

---

[1] ہم نے ذرائع کے اصول پر مفصل بحث اپنی کتاب "امام مالکؒ" میں کی ہے۔ لہٰذا اس کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔ ۱۲

الذرائع
کے متعلق
اُستاد اَور شاگرد کے نظریات کا باہم موازنہ

فقہار میں سے امام احمد اور امام مالک ذرائع کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ اور امام شافعی سب سے کم اس سے استدلال کرتے تھے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ ذرائع سے بہت کم استدلال کرتے ہیں۔ وہ امام شافعی سے زیادہ قریب ہیں۔ تاہم قلت وکثرت سے قطع نظر نفس سد ذرائع" کے مسئلہ پر تمام فقہار کا اتفاق ہے۔ اختلاف جو کچھ ہے وہ نوعیت کے اعتبار سے ہے کہ ذرائع کی کونسی نوعیت مقبول اور کونسی مردود ہے۔ چنانچہ اس بات پر سب کا اجماع ہے کہ جو فعل جمہور مسلمانوں کے لئے ایذار کا باعث بنے وہ قطعاً ممنوع ہے۔ جیسے عام گزرگاہ کے درمیان کنواں کھودنا یا کھانوں میں زہر ملانا، یا ہمارے اس عصر جدید میں پینے کے پانی کے اندر جراثیم امراض پھینکنا۔ اس قسم کے ذرائع کی مثالیں نصوص میں بھی وارد ہیں۔ جیسے ان لوگوں کے بتوں کو گالی دینا، جن کے متعلق معلوم ہو کہ وہ یہ سن کر خدا تعالیٰ کو نا حق بُرا بھلا کہنا شروع کر دیں گے۔

اسی طرح فقہار کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی چیز خیر وشر دونوں کا ذریعہ بنتی ہو مگر اس کے کرنے میں منفعت عامہ ہو تو وہ ممنوع نہیں ہو سکتی۔ جیسے انگور کی بیلیں لگانا، اس کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لوگ انگور کو نچوڑ کر شراب بنانے لگیں۔ لیکن یہ محض احتمال ہے۔ اس کے بونے کی اصل غرض یہ نہیں ہوتی۔ اس کے لگانے میں نقصان کی بہ نسبت فائدہ زیادہ ہے۔ اور اعتبار امر غالب ہی کا ہوتا ہے یا پھر اس کا جو ظن کے اعتبار سے راجح ہو۔

ان دونوں قسموں کے علاوہ باقی مسائل مختلف فیہ ہیں امام شافعی ان میں ظاہری احکام کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور افعال پر ان کے وقوع کے اعتبار سے حکم لگاتے ہیں ۔ ان کے غایات اور مآل کو نہیں دیکھتے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

کسی چیز پر اس کی ظاہری حالت کے لحاظ سے حکم لگایا جائے گا۔ غیب خدا کے سپرد ہے۔ جو شخص لوگوں پر ظن و تخمین سے حکم لگاتا ہے تو وہ اپنے اوپر ایسی ذمہ داری ڈالتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ اور اس کے پیغمبر نے منع فرمایا ہے۔ کیونکہ امر غیب پر ثواب و عقاب کا کام اللہ تعالیٰ کے سپرد ہے۔ کیونکہ اس کا علم تو خدا ہی کو ہو سکتا ہے۔ اس نے اپنے بندوں کو صرف اس بات کا مکلف بنایا ہے کہ وہ لوگوں کے ظاہری افعال پر مواخذہ کریں۔ اگر کسی شخص پر باطن کی بنا پر حکم لگانا جائز ہوتا تو یہ حق سب سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا جاتا اور یہی چیز پورا علم ہے۔

یہ ظاہریت جس کے امام شافعی شدت کے ساتھ پابند نظر آتے ہیں اور غایات امور پر جو ابھی وجود میں نہیں آئے اور نہ فعل و تصرف کے وقت ثابت ہیں۔ محض ظن سے حکم لگانے سے منع کرتے ہیں۔ کیونکہ غایات پر حکم لگانا ظن و تخمین سے حکم لگانے کے مترادف ہے اور شریعت ظاہریت کا نام ہے وہ افعال کی ظاہری صورتوں کو دیکھتی ہے اور مآل اور محرکات کا لحاظ نہیں رکھتی۔ جب تک کہ مآل اور محرکات پر کوئی ظاہری دلیل نہ ہو۔

یہ نظریہ امام احمد اور امام مالک کے نظریہ سے مختلف ہے۔ کیونکہ یہ حضرات مآل اور محرکات کے لحاظ سے ذرائع کو دیکھتے ہیں۔ مثلاً کسی شخص نے کوئی معاملہ کیا اور اس سے امر حرام کا ارادہ کیا تو یہ معاملہ مآل اور محرک دونوں کے اعتبار سے حرام ہوگا۔ وہ عقد معاملہ بھی باطل ہوگا۔ اور وہ شخص عند اللہ بھی گنہگار ٹھہرے گا۔ کیونکہ ایسا عقد عقد باطل ہے تو سد ذرائع کے اصول پر وہ باطل قرار پائے گا۔

لیکن امام شافعی دنیاوی قانون دانوں کی طرح ظاہری حال کے لحاظ سے دیکھتے ہیں اور شریعت کے تمام پہلوؤں کے لحاظ سے اس پر غور کرتے ہیں۔ عقود و تصرفات پر اپنا قاعدہ منطبق کرتے ہیں۔

وہ عقود کی تفسیر ظاہر الفاظ سے کرتے ہیں اور شرعی نقطہ نظر کے لحاظ سے ان کے اوصاف کو دیکھ کر صحت و بطلان کا حکم لگاتے ہیں۔ ان عقود کے محرکات اور مآل کی ان کے ہاں کوئی اہمیت نہیں اور نہ عقد کے وقت نیت کا اعتبار ہے۔ بلکہ الفاظ کے ظاہری مفہوم اور لغت و عرف کے اعتبار سے ان کا جو معنی ہے اس پر حکم لگاتے ہیں۔ چنانچہ ذرائع کو کام میں نہ لانے کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

بیوع وغیرہ میں ظن غالب اور تخمین سے حکم نہیں لگایا جا سکتا بلکہ صحت عقد کا حکم لگایا جائے گا مثلاً اگر ایک شخص اس ارادہ کے ساتھ کسی عورت سے نکاح کرتا ہے کہ ایک دن یا ایک مہینہ مطلب برآری کے بعد اسے

آزاد چھوڑ دوں گا۔ اور یہی ارادہ عورت کا ہے لیکن وہ عقد نکاح کے وقت اس قسم کی شرط نہیں لگاتے۔ تو یہ نکاح صحیح مانا جائے گا"

اسی طرح امام شافعیؒ کتاب "ابطال الاستحسان" میں فرماتے ہیں:۔

ہر عقد کے بطلان و فساد کا فیصلہ خود اس عقد کے اعتبار سے ہونا چاہیے نہ کہ کسی متقدم یا موخر امر کی وجہ سے اور نہ ہی کسی وہم یا ظن غالب کی بنا پر۔ اس طرح کوئی چیز بھی اگر باطل قرار دی جائے گی تو نفس عقد کے اعتبار سے اور اس میں فلاں ذریعہ یا سوء نیت کہہ کر کوئی بیع فاسد نہیں کی جا سکتی۔ اگر "ھذہٖ ذریعۃ اور ھذہٖ نیۃ سوءٍ" وغیرہ الفاظ سے بیوع کا بطلان جائز ہوتا۔ یا اس شرط پر کہ جب یہ کسی حرام کا ذریعہ بنے گی تو باطل ہے" کوئی بیع فاسد ہوتی تو جو بیوع یقینی طور پر ناجائز عقد کے ساتھ ہوتی ہیں وہ بالاولیٰ ممنوع قرار پاتیں۔ مثلاً ایک شخص نے تلوار خریدی اور اس کی نیت یہ ہے کہ کسی کو قتل کرے تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اور اس کی نیت ناجائز ہوگی۔ بیع کی صحت پر اس کا کچھ اثر نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی ایسے شخص کے ہاتھ تلوار فروخت کرتا ہے۔ جس کے متعلق اسے معلوم ہے کہ وہ کسی کو قتل کرے گا تو یہ بیع بھی صحیح ہوگی[1]

امام شافعیؒ کے اس کلام کا معنی یہ ہے کہ مآل اور نتیجہ کی بنا پر کوئی عقد فاسد نہیں قرار دیا جا سکتا۔ جیسا کہ نیت کا فساد کسی عقد کے بطلان پر اثر انداز نہیں ہوتا خواہ اس پر سابق یا لاحق سے دلیل ہی کیوں نہ قائم ہو جائے۔ اور فرماتے ہیں کہ اگر ہم مآل یا نیت فاسدہ کی بنا پر کوئی عقد فاسد قرار دیں تو تلوار کی بیع اُس شخص کے ہاتھ جو کسی کو قتل کرنا چاہتا ہے، باطل ہوگی، مشتری اس تلوار کا مالک متصور نہیں ہوگا کیونکہ اس کی نیت فاسد ہے لیکن جب ہم بیع سے نقل ملکیت کا حکم لگاتے ہیں تو بیع بہرحال صحیح ہوگی اور بری نیت تو اس کی سزا آخرت میں ملے گی۔ تو جب یہ بیع صحیح ہے تو فتنہ کے دور میں اسلحہ کی فروخت بھی صحیح ہوگی۔ کیونکہ اس کا مآل بھی تو یہی ہے کہ اس سے کسی آدمی کو قتل کیا جائے گا۔ کیونکہ جب یقینی طور پر نیت کے بطلان کے وقت بیع صحیح ہو سکتی ہے تو ظن کے وقت بالاولیٰ صحیح ہونی چاہیے۔

امام شافعیؒ یہ بھی فرماتے ہیں:۔

جب کتاب و سنت اور اسلام کے عمومی احکام سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عقود کا فیصلہ ظاہری احوال پر ہوتا ہے اور نیت متعاقدین سے وہ باطل نہیں ہوتے۔ جس صورت میں عقود ظاہر کے اعتبار سے درست ہوں تو عاقدین کے متعلق غیر عاقد

---

[1] کتاب الام صنہ ۷۲ ج ۷

کے توہم کی بنا پر ان کو بالا ولیٰ فاسد قرار نہیں دینا چاہیئے۔ خصوصاً جب یہ توہم بھی ضعیف ہو۔

یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام شافعی اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ دورِ فتن میں اسلحۂ جنگ کی فروخت باطل ہے کیونکہ اس وقت عاقد کی نیت پر شک کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ جب اس کی نیت کا فساد ثابت ہونے پر یہ بیع صحیح ہے تو توہم کے وقت بالا ولیٰ صحیح ہونا چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ امام احمد اور امام مالک کا یہ مسلک نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں امام مآل اور نتیجہ کے اعتبار سے حکم لگاتے ہیں۔

امام شافعی اپنے اس اصول کو اس نکاح پر بھی منطبق کرتے ہیں اور اسے صحیح قرار دیتے ہیں۔ جس سے عاقدین کی نیت صرف وقتی طور پر اپنی حاجت کو پورا کرنا ہو اور عقد کے قبل اور بعد کے واقعات سے یہ بات ثابت ہوتی ہو کہ یہ نکاح محض وقتی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس نکاح کے بطلان کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ جب تک کہ عاقدین اثنائے عقد کے وقت اس کے موقت کی تصریح نہ کر دیں۔

اسی طرح امام شافعی ان عقود کو بھی صحیح مانتے ہیں جن سے ربا (سود) مقصود ہو یا ان کے عقد سے یہ گمان ہوتا ہو کہ اس سے ربا مقصود ہے۔ چنانچہ وہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اگر ثمن مؤجل ہو اور مشتری بیع کو اپنے قبضہ میں حاصل کرلے تو وہ اسی بائع سے اس ثمن سے کم قیمت پر فروخت کر سکتا ہے، اگرچہ ربا کی نیت ثابت ہو جائے اور معلوم ہو جائے کہ مشتری نے بائع سے قرض لیا تھا اور اس سے زیادہ اسے ادا کیا ہے اور سود کی علامات واضح ہوں لیکن جب تک عقد کے وقت قصدِ ربا کی تصریح نہ کی جائے وہ بیع صحیح رہے گی۔ چنانچہ امام شافعی الامّ میں اس کی صحت کی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

"جب کوئی شخص ادھار پر غلہ خریدے اور اسے قبض کرے تو جس سے اس نے خریدا ہے۔ اس کے یا دوسرے کے ہاتھ نقد یا ادھار فروخت کر سکتا ہے۔ اور اس میں معین اور غیر معین کا ہونا برابر ہے۔ یعنی خواہ ایسی چیز ہو جو ربا پر مبنی ہے یا ایسی نہ ہو اور خواہ وہ حرام کا ذریعہ بنے یا نہ بنے۔ کیونکہ امام شافعی ظاہری صورت کا اعتبار کرتے ہیں اور غیب کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔"

غرض اس مسئلہ میں شاگرد (امام احمد) نے اپنے شیخ (امام شافعی) سے بھی اختلاف کیا ہے اور اس بارے میں امام احمد نے امام مالک کا مسلک اختیار کیا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک اس مسلک میں دینی اعتبار سے نزاہت پائی جاتی ہے اور شریعت اسلامیہ کے مقاصد عمومی کے زیادہ قریب ہے جن سے مقصود لوگوں کی اصلاح اور مسلمانوں کے اجتماعی، اقتصادی اور سیاسی نظام کو صحیح

رسالہ کتاب الام ص[illegible] ج ۳

بنیادوں پر مستحکم کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے امام احمد نے بیع عینہ کے بطلان کا فتویٰ دیا ہے۔ جبکہ اس سے سودی کاروبار کی طرف راستہ نکلتا ہو۔ جیسا کہ بہت سے عقود کو محض اس بنا پر باطل قرار دیا ہے کہ ان کی تنفیذ سے جماعت اسلامیہ میں فساد عام کا اندیشہ ہے۔ جیسا کہ ہم احتکار (ذخیرہ اندوزی) التسعیر (کنٹرول سسٹم) وغیرہ کا ذکر کر چکے ہیں۔

فقہ مالکی و حنبلی اور فقہ شافعی میں ذرائع کے مسئلہ میں اختلاف کی واضح مثال بیوع رَبَوِیّہ ہے۔ امام مالک اور امام احمد بن حنبل ان کی تحریم و ابطال میں بہت وسعت سے کام لیتے ہیں۔ لیکن امام شافعی ان کے ابطال کے راستہ کو تنگ کرنا چاہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب بھی اس معاملہ میں امام شافعی سے زیادہ قریب نظر آتے ہیں۔ رضی اللہ تبارک وتعالیٰ عنہم اجمعین۔

بیوع ربویہ جن کو بیع عینہ کہا جاتا ہے کیونکہ ان میں ایک عین یعنی چیز کو ثمن مؤجل پر فروخت کرکے سودی کاروبار چلایا جاتا ہے ——— کی تحریم پر امام احمد نے سود کے سد ذرائع سے استدلال کیا ہے اور دوسرے حدیث سے ——— جس کی سند میں اگرچہ علماء نے کلام کیا ہے ——— کہ آنحضرت نے فرمایا:۔

"جب لوگ درہم و دینار کو نہایت عزیز سمجھنے لگیں گے اور بیع عینہ کا رواج ہو جائے گا۔ اور بیل کی دم پکڑلیں گے یعنی کھیتی باڑی کرنے لگ جائیں گے اور جہاد فی سبیل اللہ چھوڑ بیٹھیں گے تو اللہ ان پر مصائب نازل فرمائے گا۔ اور جب تک دینی معاملات کو صحیح طور پر نہیں بجا لائیں گے وہ ذلت ان سے دور نہیں ہو گی"۔

مالکیہ اور حنابلہ نے بیوع ربویہ کے مفہوم میں بہت وسعت کی ہے اور امام شافعی نے ان کے معنی و مفہوم کو نہایت محدود کرکے بہت سی بیوع ربویہ کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ علامہ قرافی فرماتے ہیں:۔

ایک شخص نے کوئی سامان ایک ماہ کے ادھار پر دس درہم میں فروخت کیا۔ پھر مہینہ گزرنے سے پہلے اسی شخص سے پانچ درہم میں خرید لیا تو امام مالک (امام احمد بھی ان کے ساتھ ہیں) کہتے ہیں کہ جب اس نے پانچ درہم دیئے اور آخر ماہ میں دس درہم وصول کئے تو اس نے اس حیلہ سے گویا پانچ درہم کے ذریعہ دس درہم وصول کئے تو ظاہر ہے کہ یہ سود ہے لیکن امام شافعی سود کی ظاہری صورت کو دیکھتے ہیں اور اس بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان بیوع کی تقریباً ایک ہزار صورتیں ایسی ہیں جو امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ناجائز ہیں اور امام شافعی انہیں جائز قرار دیتے ہیں۔

اس تفصیل سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ حنبلی اور مالکی نظریہ شافعی کے نقطۂ نظر سے کس قدر مختلف ہے۔ یہ دونوں فقیہ اجتماعی مفاد کے پیش نظر مآل اور نتیجہ کے لحاظ سے حکم لگاتے ہیں۔ اور صرف انفرادی صورت کو مدنظر نہیں رکھتے۔ بلکہ مجموعی لحاظ سے ثمرات مترتبہ کو دیکھتے ہیں اور انفرادی تشکل میں واقعات پر نظر نہیں ڈالتے۔ بلاشبہ یہ نظریہ شریعت کے عمومی مفاد کے زیادہ موافق ہے جس کے پیش نظر جماعت کی اصلاح ہے اور وہ اخلاقی اور اجتماعی فضائل کی بنیادوں پر معاشرہ کی تکوین کرنا چاہتی ہے۔

اگر ہم نے یہ ثابت کیا ہے کہ مآل پر نظر رکھنے کے لحاظ سے امام احمد امام مالک کے ساتھ متفق ہیں اور امام شافعی کے خلاف ہیں تو یہ بے وجہ نہیں ہے۔ حنابلہ اس نظریہ میں امام شافعی سے اس لئے اختلاف کرتے ہیں کہ ان کی نظر مقاصد اور مآل پر ہے جس کا کہ عاقد قصد کرتا ہے۔ امام شافعی عقد پر صحت و فساد کا حکم لگانے کے معاملہ میں محض نیت کو مؤثر نہیں مانتے جب تک کہ اس نیت کو صریح لفظوں میں انشائے عقد کے وقت ذکر نہ کیا جائے۔ اگر وہ نیت مذکور نہ ہو تو عقد صحیح رہے گا خواہ عقد سے قبل اور بعد کے دلائل اس کی نیت کے فاسد اور مقصد شریعت کے خلاف ہونے پر کیوں نہ دلالت کرتے ہوں۔ لیکن حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جب عاقد کے مقصد پر دلیل موجود ہے تو خواہ وہ اس کی تصریح کرے یا نہ کرے اور وہ تصریح عقد کے ساتھ مقترن ہو یا اس سے پہلے ہو تو عقد پر اس کے قصد کے لحاظ سے حکم لگایا جائے گا۔ اگر وہ قصد حرام ہے تو عقد بھی حرام ہوگا۔ اور اس سے التزام ثابت نہیں ہوگا۔ حافظ ابن القیم نے امام شافعی کا بہترین طریقے سے رد کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:۔

> عقود کے ساتھ متکلم کا اگر قصد بھی ہو تو اس کے حق میں اس عقد کے احکام مترتب ہو جائیں گے۔ اور بیع لازم ہو گی اگر اس کا قصد نہ ہو، تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس عقد کے خلاف قصد ہو گا۔ اور یا سرے سے کسی چیز کا قصد نہیں ہو گا۔ اگر بلا قصد و نیت کے کلام کرے گا تو وہ میزان سمجھا جائے گا۔ اور اگر اس کے خلاف قصد کرے گا تو جس چیز کا اس نے قصد کیا ہے وہ جائز ہو گی یا ناجائز۔ اگر وہ قصد جائز ہے لیکن مفہوم عقد کے خلاف ہے تو وہ عقد عند اللہ کسی حالت میں لازم نہیں ہو گا۔ مگر تقضا کے اعتبار سے دیکھا جائے گا کہ اس کے کلام کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ تو نہیں ہے جو اس کے مقصد پر دلالت کرتا ہو۔ اگر ہے تو وہ عقد لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ سیاق و قرینہ دونوں اس کے صدق پر دلالت کرتے ہیں۔ اور اگر اس کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو اور محض ادعا کرے تو اس کا ادعا قابل قبول نہیں ہوگا۔ اور اگر ناجائز چیز کا قصد کرے مثلاً نکحت یا تزوجت کہے اور اس کا مقصد مطلقہ ثلاث کو دوسرے کے لئے حلال کرنا ہے یا بعت اشتریت کہے اور ربا وغیرہ کا قصد ہو تو اس کا یہ مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ اور لفظ و فعل کو اس کا وسیلہ سمجھا جائے گا۔

کیونکہ اس کے مقصد کی تحصیل سے حرام کی تنفیذ لازم آتی ہے اور معصیت پر اعانت اور اس کی اعانت کرنا گویا اثم و عدوان پر مدد کرنا ہے۔ ربا صریح پر مدد کرنا اور ان طرق پر مدد کرنا جو سودی کاروبار کا ذریعہ بنتی ہوں ایک برابر ہے۔ مثلاً ایک شخص عقد شرار کرتا ہے تاکہ اسے سود کا ذریعہ بنائے۔ تو جب مقصود سود ہی ہے تو اس کے لیے راستہ خواہ جائز اختیار کیا جائے یا ناجائز، بہرصورت وہ حرام ہے کیونکہ وسائل فی ذاتہ مقصود نہیں ہوتے تو حرام کا ارتکاب حیلہ و مکر اور خداع سے کرنا اور علی الاعلان کرنا ایک برابر ہے۔ بلکہ علی الاعلان اس کا ارتکاب کرنے والے کا انجام اتنا خراب نہیں ہوتا جتنا کہ حیلہ اور مکر و فریب سے کام لینے والے کا ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسا شخص لوگوں کی نظر میں گر جاتا ہے[1]۔

حاصل یہ کہ عقود کے مآل اور عاقدین کے مقاصد کے بارے میں امام احمد اور امام شافعی دو متوازی خطوط پر چلتے نظر آتے ہیں۔ امام شافعی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہر عقد کے احکام اس کے صیغہ اور ظاہری الفاظ سے اخذ کیے جائیں گے۔ اگر وہ عقد صیغہ کے لحاظ سے فاسد ہے تو اسے فاسد قرار دیا جائے گا۔ اور صیغہ کے لحاظ سے صحیح ہے تو اسے صحیح قرار دیا جائیگا امور خارجہ، نیت و مقصد، امارات و مآلات اور نہایات کا اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس کے برعکس امام احمد مآل و مقصد کو اصل قرار دیتے ہیں۔ ولکل مجتہد نصیب۔

---

[1] ماخوذ از اعلام الموقعین ص ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸ کچھ قدرے تصرف کے ساتھ۔

خاتمۂ بحث

یہ ہیں فقہ حنبلی کے اصول جنہیں حنابلہ امام دار السلام (بغداد) (احمد بن حنبل) کی طرف کرتے ہیں۔ اور یہ اصول تمام تر سنت ہی کی طرف منتہی ہوتے ہیں۔ اور متنوع ہونے کے باوجود آثار ہی کے چشمۂ صافی سے پھوٹتے ہیں۔ حضرت امام صاحب یا تو آثار کو صراحت کے ساتھ ذکر کر دیتے ہیں اور اگر کسی مسئلہ میں صراحت کے ساتھ اثر نہیں ملتا تو استنباط سے کام لیتے ہیں۔ لہٰذا ان کا منہاج آثار ہی سے ماخوذ ہے۔ جیسا کہ بہت سے فرعی مسائل آثار سے صراحت کے ساتھ ماخوذ ہیں۔ حضرت امام صاحب ان ہر دو امور میں منہاجِ سلف پر گامزن ہیں۔ اور جو کچھ کہتے ہیں سلف کا صریح قول ہوتا ہے۔

اگر امام احمدؒ کے اصولوں کا استقراء کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ منہاجِ سلف کے پابند ہیں۔ اور اس سے بال برابر نہیں ہٹتے۔ اور نہ کسی دوسرے مسلک پر چلتے ہیں۔ انہوں نے دیکھا کہ سلفؒ اشباہ کو اشباہ پر قیاس کرتے ہیں اور ایک نظیر کو دوسری نظیر کا حکم دیتے ہیں تو انہوں نے بھی اپنا یہ مسلک بنا لیا کہ اگر نص نہ ملے تو قیاس سے کام لیا جائے۔

امام احمدؒ نے یہ بھی دیکھا کہ صحابہ کرام کسی چیز کے سابق حکم کو اس وقت تک تبدیل نہیں کرتے جب تک کہ موضوع اور حالات کی تبدیلی کا تقاضا نہ ہو تو امام احمدؒ نے اسی کے مطابق فتویٰ دیا جسے بعد میں علماء نے استصحاب الحال کے اصول سے تعبیر کیا۔ امام احمدؒ نے بھی احکام کو ان کی پہلی حالت پر قائم رکھا جب تک صورتِ حال کے متغیر ہونے کی دوسری وجہ نظر نہ آتی ہو گذشتہ حکم کے خلاف دوسرے حکم کی متقاضی ہو۔

اس طرح امام احمدؒ نے جب یہ دیکھا کہ خلفاء راشدین کے زمانہ میں صحابہ کرام مصالح مرسلہ سے کام لیا کرتے تھے۔ اگر کہیں نص نہ ملتی تو مصالح مرسلہ کی بنا پر فتویٰ دیتے تھے۔ مثلاً قرآن پاک کو مصحف میں جمع کرنا اور اس پر لوگوں کا اتفاق کر لینا۔ اور کسی ایک شخص کے قتل کے جرم میں ایک جماعت کو قتل کر دینا۔ اور راجیر عام یعنی کاریگر سے ضمانت لینا، یہ تمام کام عہد صحابہ کے ہیں۔

کیونکہ وہ ان میں مصلحت خیال کرتے تھے۔ اس سے انہوں نے بعد میں طریق اجتہاد پر چلنے والے کے لئے ایک سنت قائم کر دی چنانچہ اسی طریق پر امام احمد چلے اور ان کی طرح مصالح مرسلہ کو پیش نظر رکھ کر فتوے دیتے اور مصالح کو اصول استدلال سے تسلیم کیا۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ نے ان کے لئے یہ راہ کھول دی تھی۔ اس لئے امام احمد بھی ان کے راستہ پر چلے اور ان کی سیرت سے ہدایت حاصل کی۔

امام احمد نے یہ بھی دیکھا کہ صحابہ کرام وسیلہ پر غایت اور مقدمہ پر نتیجہ کا حکم لگاتے ہیں اور اس اصول کی بنا پر وہ مطلوب چیز کے وسیلہ کو مطلوب کا حکم دیتے ہیں اور ممنوع چیز کے ذریعہ کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ امام احمد نے بھی اسی اصول کی پیروی کی جسے بعد میں "ذرائع" کے نام سے پکارا گیا۔

الغرض اس طریق سے ان کی ساری فقہ سلف کے تابع تھی۔ خواہ وہ اجتہادی مسائل ہوں یا احکام و فتاوی نقل کئے ہوں، ہمیشہ وہ اپنے فقہی مسائل میں سلف کی قندیل سے روشنی حاصل کرتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی فقہ میں جمود نہیں ہے۔ بلکہ تازگی اور تابانی پائی جاتی ہے۔

فقہ احمد کے بعض پہلوؤں کا تعارف

فقہ احمد کے مجمل اور مدلل تعارف کے بعد ہم چاہتے ہیں کہ ان کی فقہ کے بعض پہلوؤں پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی جائے تاکہ قارئین کرام ان کے مسلک سے پورے طور پر آگاہ ہو جائیں اور انہیں اس فقہ کی تازگی کا اندازہ ہو جائے اور عبادات اور وسائل عبادات میں امام احمد کے ورع و تقویٰ سے آشنا ہو جائیں۔

اس موضوع کو ہم نے دو حصوں پر تقسیم کیا ہے۔

۱۔ ان شروط کے احکام جو عقود کے متصل مذکور ہوں۔ اس باب میں امام احمد دوسرے فقہاء سے زیادہ وسیع الصدر نظر آتے ہیں۔ اور سب سے زیادہ شروط کو قبول کرتے ہیں۔ اس بارے میں ان کے اصول عصر جدید اور اس کی روح کے زیادہ قریب ہیں۔

۲۔ ابواب طہارۃ کے کچھ مسائل خاص طور پر ہم اس لئے لا رہے ہیں کہ مصری لوگ ہر اس شخص کو جو دین کے مسائل میں عموماً اور طہارت کے مسائل میں خصوصاً متشدد نظر آتا ہے اسے حنبلی کہہ دیتے ہیں۔ اور اب یہ لفظ ہر اس شخص کے متعلق استعمال ہونے لگا ہے جو نزاہت کے معاملہ میں کچھ تشدد سے کام لیتا ہو۔ لہٰذا یہ بتانا ضروری ہے کہ اس قول میں کہاں تک صداقت ہے۔ ممکن ہے نجاسات و وضو کے مسائل پر مشتمل یہ حصہ قانون دان حضرات کو بار محسوس ہو لیکن ہم انہیں یقین دلاتے ہیں کہ اس باب کو اختصار کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کریں گے۔ اور زیادہ طول نہیں دیں گے۔

۱۔ حریت تعاقد اور عقود کے ساتھ ذکر کردہ شروط

موجودہ قانون کی رو سے عاقدین (دو باہم عقد کرنے والوں) کو انشائے عقد میں پوری آزادی حاصل ہے۔ اسی طرح عقود پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں ان کی بنیاد بھی یہی ارادہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ پس عقد نام ہے متعاقدین کے اس باہم معاہدے کا، جو آثار مترتبہ کو ملحوظ رکھ کر باہم طے کیا گیا ہو اور اس پر ہر وہ شرط داخل ہو سکتی ہے جو نظام عام کے خلاف نہ ہو تو جن شروط پر بھی

عاقدین رضامند ہوجائیں گے وہ صحیح متصور ہوں گی۔ اور ان کا پورا کرنا واجب ہوگا۔ اور یہ ضروری نہیں ہے۔ کہ اس عقد کے سبب دونوں کو یکساں طور پر نفع اور نقصان ہو بلکہ اعتبار جو کچھ ہے وہ ان التزامات کا ہے جو آزادارادے سے طے ہوئے ہیں۔ اور ان میں کسی قسم کا فریب اور تدلیس نہیں ہے۔ لہٰذا جتنا زیادہ آزادارادہ پایا جائے گا اسی تناسب سے وہ آثار ثابت ہوں گے یعنی قانون دانوں کے نزدیک مقتضائے عقد کی تکوین میں عاقدین کا ارادہ مؤثر ہے اور یہ سارے کا سارا شارع کے حدود عمل میں داخل نہیں ہے۔

لیکن مسلمان فقہاء — بلکہ تحقیقی طور پر — جمہور کے نزدیک ارادہ سے صرف انشائے عقد ہوتا ہے۔ اور عقد کے احکام و آثار کلیتہً شارع کے اختیار میں ہیں۔ تمام مقتضیاتِ عقود دلیل شرعی سے ثابت ہوتے ہیں۔ عقد کنندہ کو اس میں کسی طرح کے اضافے یا مقتضیات کو مقید کرنے کا حق نہیں ہے۔ سوا اس صورت کے کہ کوئی دلیل شرع موجود ہو جو ان عقود کے التزام اور وفا کو جائز قرار دیتی ہو۔

حنابلہ کا اختلاف

مذکورہ بالا مسلک جمہور کا ہے۔ لیکن ہمیں یہاں اس امر کا اعتراف کرنا چاہیئے کہ بہت سے حنابلہ نے جمہور کے اس مسلک سے اختلاف کیا ہے اور بعض مالکی بھی حنابلہ کے ساتھ ہیں۔ حنابلہ کا کہنا ہے کہ شریعت نے اس سلسلہ میں ایک عام قاعدے کی طرف دعوت دی ہے۔ یعنی عقود کو پورا کرو۔ چنانچہ فرمایا۔

یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ ۔" — اے ایمان والو! اپنے اقراروں کو پورا کرو (۵—۱)

اور یہ قاعدہ جو نص محکم سے ثابت ہے کہ جو التزامات عقد سے ثابت ہوں ان کے پیدا کرنے میں ارادہ کو قوی دخل ہے۔ مزید برآں یہاں ایک اور قاعدہ ہے جو نص محکم سے ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ حقوق کے نقل و اسقاط کے لئے رضامندی بنیادی چیز ہے۔ اور اس بارے میں شارع حکیم نے اعلان عام کیا ہے :۔

یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ۔ — مومنو! ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ، ہاں اگر آپس کی رضامندی سے تجارت کا لین دین ہو۔ (۴ — ۲۹)

اس آیت میں التزامات کے لئے رضامندی کو لازم قرار دیا ہے :۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شارع جو حقوق کی حفاظت کرتے ہیں اور احکام مرتب کرتے ہیں۔ وہ اس بات کا بھی

حکم دیتے ہیں۔ کہ ہر وہ معاملہ جس پر عاقدین باہمی رضامندی سے متفق ہو جائیں۔ اس کی بجا آوری لازمی اور ضروری ہے۔ لہذا مقتضیات عقود میں ارادہ کا مؤثر ہونا بھی شارع کے حکم اور امر سے ہی ہے۔ امام ابن تیمیہ حنابلہ کے اس نظریہ کو ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"عقود کی وفا لازم ہے۔ کیونکہ شارع نے مطلق طور پر وفا کا حکم دیا ہے۔ بجز اس کے جس کے عدم وفا پر کوئی دلیل موجود ہو۔ علاوہ ازیں عقود کی وفا ان واجبات میں داخل ہے۔ جن پر تمام ملتیں اور سب عقلاء متفق ہیں۔ چنانچہ جو لوگ وجوب عقلی کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک یہ چیز واجبات عقلیہ میں شمار ہوتی ہے[1]

عقود کی اصل باہمی رضامندی ہے۔ اور اس کا نتیجہ وہ ہے۔ جسے انہوں نے باہمی رضامندی سے اپنے اوپر واجب کیا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالٰے نے فرمایا ہے:۔

اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔

ہاں اگر آپس کی رضامندی سے تجارت کا لین دین ہو (۴ - ۲۹)

نیز فرمایا:۔

فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓئًا مَّرِيْٓئًا۔

ہاں اگر وہ اپنی خوشی سے اس میں سے کچھ تم کو چھوڑ دیں تو اسے ذوق شوق سے کھاؤ (۴-۴)

اس آیت میں جواز اکل کو طیب نفس پر معلق کیا ہے۔ جیسا کہ جزا شرط پر معلق ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ طیب نفس جواز اکل کا سبب ہے۔ اور یہ حکم چونکہ مناسب وصف پر معلق ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ وصف اس حکم کا سبب ہے۔ پس جب طیب نفس مہر کو مباح کرنے والا قرار پایا تو اس علت منصوصہ پر تمام تبرعات قیاس کئے جا سکتے ہیں۔ اسی طرح آیت:۔

اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ط

ہاں اگر آپس کی رضامندی سے تجارت کا لین دین ہو۔ (۴ - ۲۹)

میں تجارت کے لئے باہمی رضامندی کو شرط قرار دیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ باہمی رضامندی تجارت کو مباح کرنے والی ہے۔ پھر جب تبرع اور تجارت کی یہ شرط قرار پائی تو عاقدین کی رضامندی اور متبرع کی خوشی سے جو بات ہوگی وہ

---

[1] وجوب عقلی کے قائل معتزلہ متکلمین ہیں لیکن سیف فقہا کا یہ مسلک ہے۔ کہ اثبات وجوب صرف شارع کا حق ہے ۱۲

وہ حلال قرار پائے گی[1]

آخر بات اس پر ختم ہوتی ہے۔ کہ بعض حنابلہ کی نظر میں مذہب حنبلی میں عاقدین کا ارادہ ہی مقتضیات عقد کی تکوین میں زیادہ مؤثر ہے۔ اور یہ اس لئے کہ شریعت نے باہمی رضامندی کو التزامات کی اساس قرار دینے کی اجازت دے دی ہے اور عام حکم دے دیا ہے کہ ایفاء عقود کریں۔

عقود کے آثار و مقتضیات

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ کہ جمہور فقہاء شارع پر صرف ان عقود کی حفاظت کی ذمہ داری عائد کرتے۔ جن کے آثار مقصودہ مقتضیات نص کے مطابق ہوں یا نص و قیاس سے ان پر کوئی دلیل قائم ہو۔ یا استدلال شرعی میں سے کسی قسم کا استدلال ہو سکتا ہو۔ جو صورت ان مقتضیات کے خلاف ہو وہ قابل التفات نہیں ہے۔ یا ایسے التزام عقد کو موجب فساد قرار دیا جائے گا۔

حنابلہ کا عقود کے مقتضیات و آثار میں جمہور فقہاء سے اختلاف حرمت تعاقد اور عقد کے وقت طے کردہ شروط کے بارے میں اختلاف پر مبنی ہے۔ حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عقود و شرائط میں اصل اباحت ہے۔ لوگ آزاد ہیں کہ جس طرح چاہیں عقد کریں۔ اور جو شرط چاہیں طے کریں۔ جو عقد کریں گے مقتضی خاص کی تقیید کے بغیر اس کی ایفاء واجب ہوگی۔ بشرطیکہ یہ عقد کسی حرام شے پر مشتمل نہ ہو۔ مثلاً سود وغیرہ۔ اگر ایسا نہ ہوگا تو عاقد آزاد ہے جس شرط کو چاہے عقد میں داخل کرے۔ البتہ وہ شرط اگر کسی امر حرام پر مشتمل ہے اور ادلہ شرعیہ معتبرہ سے اس کی حرمت ثابت ہے تو وہ فاسد قرار پائے گی یا کم از کم اس کا ایفاء واجب نہیں ہوگا۔

لیکن حنابلہ اور بعض مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ عاقدین جن عقود اور شروط پر راضی ہو جائیں وہ اس وقت تک واجب الوفا نہ ہوگی جب تک کوئی شرعی دلیل اس کے وجوب وفا پر قائم نہ ہو۔ کیونکہ التزام اس چیز کا ہو سکتا ہے جسے شریعت نے لازم کیا ہو۔ جب تک شارع کی جانب سے التزام کی دلیل نہ ہو عاقدین پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی۔ ہر عقد کے مقتضیات معین ہیں اور وہ وہی ہیں جنہیں شارع نے لازم قرار دیا ہے۔ اب ان پر کسی طرح کی زیادتی نہیں کی جا سکتی۔

یہی وہ اختلاف کی بنیاد ہے جہاں حنابلہ دوسرے فقہاء سے الگ نظر آتے ہیں۔ چنانچہ حنابلہ کا اصول یہ ہے کہ عقود واجب الوفا ہیں جب تک کہ شارع کی جانب سے کسی عقد معین یا شرط معین کی وفا کی ممانعت ثابت نہ ہو اور دوسرے فقہاء کا اصول یہ ہے کہ عقود میں اصل عدم وجوب وفا ہے۔ جب تک کہ اس کے ایفاء کا وجوب دلیل شرعی سے ثابت نہ ہو۔ اس طرح حنابلہ نے منع

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۳۳۶، ۳۳۷ ج ۳

یعنی عدم وفا کا دروازہ بند کر دیا ہے اور وجوب وفا کو اصل تسلیم کیا ہے۔ اس کے برعکس دیگر فقہاء نے امتناع کے دروازے کو کھلا چھوڑ دیا ہے اور ایفا کے دروازے کو بند کر دیا ہے۔

پھر حنابلہ کے مخالف فقہاء اور بعض مالکیہ منع کے باب میں ایک درجے پر نہیں ہیں۔ بلکہ کثرت وقلت ادلہ کے اعتبار سے مختلف درجات پر ہیں۔ علماءِ ظاہر نے نطاق استدلال کو بالکل تنگ کر دیا ہے۔ اس لئے عقود کی تضییق میں وہ تمام فقہاء کی نسبت سختی سے کام لیتے ہیں اور مالکیہ کثرت سے اجتہاد واستدلال سے کام لیتے ہیں خصوصاً مصالح سے استدلال ہیں وہ ان تمام فقہاء سے آگے ہیں جو عقود میں عدمِ وفا کو اصل قرار دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ اس کے ایفاء پر دلیل شرعی قائم ہو۔ اس سلسلہ میں حنفیہ بھی ان کے قریب قریب ہیں۔ اور شوافع بھی ظاہریہ کی موافقت کرتے ہیں۔

چند فرعی مسائل

حدیث تعاقد کے باب میں فقہاء کے مابین یہ مختصر سا موازنہ ہے۔ اب ہم قبل اس کے کہ وہ ادلہ پیش کریں جنہیں حنابلہ اپنے مسلک کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ حدیث تعاقد کے بارے میں چند فرعی مسائل پیش کرتے ہیں جو امام احمدؒ سے مروی ہیں۔ کیونکہ امام احمدؒ کی فقہ کے ناقلین اور دوسرے ائمہ کی فقہ کی دراست کرنے والے اس امر پر متفق ہیں۔ کہ امام احمدؒ نے شروط کا سب سے بڑا دروازہ کھولا ہے۔ چنانچہ حافظ ابن تیمیہ لکھتے ہیں۔

فقہاء اربعہ میں امام احمدؒ نے سب سے زیادہ شروط کی تصحیح کی ہے اور وہ ان عقود وشرائط کی آزادی دیتے ہیں جن کے بارے میں اثر یا قیاس میں کوئی خاص تنبیہ موجود ہے۔ لیکن وہ دوسرے فقہاء کے ادلہ کو صحت شرط سے مانع قرار نہیں دیتے۔ اور نہ یہ معارضہ کرتے ہیں کہ فلاں شرط مقتضی عقد کے خلاف ہے یا کسی نص سے ثابت نہیں ہے اور عقود وشرائط کے بارے میں آنحضرت اور صحابہ کرام سے مروی آثار جتنے ان کے پاس موجود ہیں اتنے کسی دوسرے کے پاس نہیں ہیں۔ اب ہم چند امثلہ بیان کرتے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ وہ اپنے مسلک کی تائید کے لئے آثار بھی پیش کرتے ہیں۔ لیکن اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ کسی اور دلیل کے بغیر مقتضائے عقد کی عدم موافقت کی صورت میں وہ امتناعی مسلک اختیار کرتے ہیں۔ اب چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

۱۔ عقد میں مدّت معینہ کے لئے شرطِ خیار جائز ہے

امام احمدؒ اس بات کو جائز سمجھتے ہیں کہ عاقدین میں سے کوئی اگر چاہے تو مدت معلومہ کے لئے شرطِ خیار کے ساتھ عقدِ زواج کر سکتا ہے یعنی عاقدین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ عقد کے بعد معین مدت کے اندر اگر چاہے تو نکاح فسخ کر دے۔ اگر اس نے مدت معلومہ گزرنے تک نکاح فسخ نہ کیا تو عقد نافذ رہے گا۔ امام احمدؒ اس شرط کو شاید اس لئے

درست سمجھتے ہیں کہ اس کے خلاف کوئی دلیل شرعی موجود نہیں ہے۔ اور بعض اوقات اس کی ضرورت بھی پیش آجاتی ہے۔ کیونکہ بعض دفعہ ایک دوسرے کے حالات سے پوری واقفیت نہیں ہوتی اور یہ معاملہ زندگی بھر کا ہے تو ضروری ہے کہ اثنائے عقد کے وقت پوری آزادی دی جائے اور مدت معلومہ کے اندر فسخ کی شرط ضرر محتمل کو رفع کر سکتی ہے۔ کیونکہ اس سے فریب اور جذع کا سدباب ہو جاتا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ مسئلہ محل نظر ہے[1]

۲۔ نکاح میں ہر قسم کی شرطیں جائز ہیں

امام احمد نکاح میں ہر شرط کو جائز خیال کرتے ہیں۔ کیونکہ حدیث میں ہے :۔ اِنَّ اَحَقَّ الشُّرُوْطِ اَنْ تُوْفُوْا بِہٖ مَا اسْتَحْلَلْتُمْ بِہٖ الْفُرُوْجَ ۔ اس حدیث کا مقتضیٰ یہ ہے کہ شروط نکاح مبادلات مالیہ کی شروط سے زیادہ اہم ہوتی ہیں۔ بنابریں اگر کوئی مرد یا عورت نکاح کے وقت کوئی شرط مقرر کرے اور پوری نہ ہو تو اسے فسخ نکاح کا حق حاصل ہے[2]۔

چنانچہ اس اصول کے تحت امام احمد کے نزدیک نکاح کے وقت عورت یہ شرط کر سکتی ہے کہ وہ شوہر کے ساتھ سفر پر نہیں جائے گی۔ یا اپنا گھر نہیں چھوڑے گی۔ جیسے اس کو اس شرط کا حق ہے کہ اس پر کوئی سوت نہیں لائی جائے گی۔ ایسے ہی اگر اس نے شرط کی ہے کہ خاوند مالدار ہے لیکن بعد میں معلوم ہو کہ وہ مالدار نہیں ہے تو اسے فسخ نکاح کا حق حاصل ہے اور خاوند بھی یہ شرط کر سکتا ہے کہ عورت مالدار ہو یا خوبصورت وغیرہ ۔

۳۔ بیع میں مبیع سے منفعت کی شرط

امام احمد بائع کے لئے یہ شرط جائز سمجھتے ہیں کہ وہ مبیع سے ایک مدت معلومہ تک فائدہ حاصل کرتا رہے گا۔ مثلاً اس نے ایک مکان فروخت کیا تو وہ ایک عرصہ تک اس میں سکونت کی شرط کر سکتا ہے۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ :۔

"آنحضرت نے جابر سے اونٹ خریدا حضرت جابر نے یہ شرط لگا دی کہ مدینہ تک وہ اس پر سوار رہے گا۔

چنانچہ آنحضرت نے یہ شرط تسلیم کر لی۔"

---

[1] حاصل نظر یہ ہے کہ عقد زواج طویل گفتگوؤں کے بعد طے پاتا ہے۔ جس میں خاوند بیوی ایک دوسرے کے حالات سے بخوبی واقف ہو سکتے ہیں۔ اس طرح کی شرط خیار سے کچھ حاصل نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ دوسری جانب کو وحشت اور پریشانی ہو۔ اس لئے امام مالک شروط نکاح سے منع کرتے تھے۔ اور نہ قرض پر طلب زواج جائز سمجھتے تھے ۔ ۱۲۔ [2] ہم امام احمد کی اس رائے سے متفق نہیں ہیں کہ نکاح میں ہر شرط جائز ہے جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب نظریۃ العقد میں بیان کیا ہے۔

۴. غلام کو آزاد کرتے وقت خدمت کی شرط: امام احمدؒ اسے بھی جائز قرار دیتے ہیں کہ کسی غلام کو آزاد کرتے وقت مالک یا کسی دوسرے کی خدمت کی شرط لگا دی جائے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ام سلمہ نے اپنے غلام کو اس شرط پہ آزاد کیا تھا کہ وہ زندگی بھر آنحضرت کی خدمت کرتا رہے

۵۔ اسی طرح امام احمدؒ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ مباشرتِ عقد کے وقت ملک مطلق پہ پابندیاں عائد کر دے۔ جن کی وجہ سے وہ آزادانہ تصرف نہ کر سکے۔ یا انتفاع کا طریقہ متعین کر دے۔ مثلاً بائع لونڈی کی فروخت کے وقت یہ شرط لگا سکتا ہے کہ مشتری اسے بیوی بنا کر رکھے گا۔

خلال نے اپنی جامع میں روایت کی ہے کہ:-

ابی طالب کہتے ہیں کہ میں نے امام احمدؒ سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا کہ جو لونڈی خریدے اور اس پر شرط لگائی جائے کہ وہ اسے بطور بیوی کے رکھے گا تو کیا جائز ہے؟

امام احمدؒ نے فرمایا:-

لَا بَأْسَ بِہٖ کہ یہ شرط جائز ہے۔

۶۔ اسی طرح اگر بائع یہ شرط کر لے کہ مشتری اس فروخت شدہ چیز کو جب فروخت کرے تو وہ اسی قیمت پر اس کی ہوگی۔ تو یہ شرط جائز ہے۔ چنانچہ اس کے متعلق بھی جامع خلال میں ابو طالب سے مروی ہے کہ:-

میں نے ابوعبداللہ سے سوال کیا کہ ایک شخص دوسرے سے جاریہ خریدتا ہے اور بائع یہ شرط لگاتا ہے کہ اگر تو نے فروخت کی تو اسی قیمت پر میری ہے۔ تو کیا یہ شرط جائز ہے؟

تو امام احمدؒ نے فرمایا:-

لَا بَأْسَ بِہٖ یعنی جائز ہے

لیکن ظاہر یہ ہے کہ اس کی کامل ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے لئے اس سے مقاربت یا مجامعت جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اصل بضعۃ میں حرمت ہے۔ جتنی کہ کسی قطعی دلیل سے اس کی حلت ثابت ہو جائے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت عبداللہ

بن مسعود نے اپنی عورت سے اس قسم کی شرط پر لونڈی خریدی۔ تو حضرت عمرؓ نے اسے مقاربت سے منع کر دیا۔

اور امام احمدؒ نے یہ بھی جائز سمجھا ہے کہ کوئی شخص اس شرط پر زمین فروخت کرے کہ مشتری اسے وقف کر دے۔ جیسا کہ حضرت عثمانؓ نے صہیب کے ساتھ اس قسم کی شرط کی تھی یا مثلاً غلام کو بیچے اور اس کے آزاد کرنے کی شرط کر لے اس پر دوسرے خیراتی کام بھی قیاس ہو سکتے ہیں۔

ملکیّت مشروطہ

ان سب صورتوں میں امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ ملکیت تامہ کا انتقال شروط کے ساتھ مقید ہو سکتا ہے۔ اور شروط میں اصل اباحت ہے۔ اور اس لئے بھی کہ شروط پر اتفاق عاقدین اپنی حاجت کے لئے کرتے ہیں۔ اور لوگوں کو شرعی دلیل کے بغیر ضروریات سے منع کرنا تکلیف دہ چیز ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دین میں کوئی ایسی چیز نہیں رکھی جو خواہ مخواہ تکلیف کا سبب بنتی ہو۔

یہ سب فروعی مسائل ہم نے مذہب حنبلی سے نقل کئے ہیں اور یہ ان لوگوں سے ماخوذ ہیں جو امام احمدؒ کے مسائل و فتاویٰ کے جمع کرنے والے ہیں۔ ان سے واضح ہوتا ہے کہ امام احمد عقود و شروط میں سب سے زیادہ وسعت اور کشادگی کے حامل تھے۔ اور ان کے علم بالآثار نے ان پر عقود کے بارے میں شروط کا دروازہ کھول دیا تھا۔ جسے سنت کا علم نہیں ہوتا وہ یہ سمجھتا ہے کہ ان میں آثار کا اثر نہیں ہے۔ ان کی فقہی منطق جو آثار پر مبنی تھی تقیید کی بجائے اطلاق اور منع کی بجائے اباحت کی موجب تھی حتی کہ اس کے خلاف کسی دلیل سے ثابت ہو جائے۔

عقد زواج کے علاوہ بھی امام احمد حریت تعاقد جائز سمجھتے ہیں۔ اب ہم اس سلسلہ میں چند دلائل کا ذکر کرتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ نے اپنے رسالہ میں عقود و شروط کا کامل طور پر ذکر کیا ہے۔ ہم اختصار کے ساتھ چند دلائل پیش کرتے ہیں:-

۱- قرآن کے عام حکم کے مطابق ہر عقد واجب الوفا ہے۔ عقود کے سلسلہ میں وجوب وفا کی تاکید میں متعدد آیات وارد ہیں۔ مثلاً فرمایا:-

وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا ؕ

اور عہد کو پورا کرو کہ عہد کے بارے میں ضرور پرسش ہوگی (۱۷ — ۳۴)

اور دوسرے موقع پر فرمایا:-

وَاَوْفُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ اِذَا عَاهَدْتُّمْ

اور جب خدا سے عہد واثق کرو تو اس کو پورا کرو (۱۶ — ۹۱)

اور قرآن کریم سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ہر تجارت جو باہمی رضامندی پر مبنی ہو مباح ہے۔ اور اس سے عاقدین کے لئے حقوق مالی ثابت ہوجاتے ہیں۔ پس عقود میں سے ہر وہ معاملہ جس پر تجارت کا لفظ بولا جاتا ہے۔ از روئے نص اس کی پابندی ضروری ہے۔ اسی طرح تمام وہ معاملات جو تجارت سے مشابہت رکھتے ہیں۔ مثلاً مزارعت، مساقات اور اجارہ کے تمام اقسام مقتضئی قیاس کے مطابق واجب الوفا ہیں جب تک کہ ان میں مناط جواز یعنی باہمی رضامندی متحقق رہے۔ کیونکہ رضامندی وفا کی علت ہے اور یہی وہ چیز ہے جس کی وجہ سے عقود میں التزام اور الزام واجب ہوتا ہے۔ اور رسول اللہ سے بہت سے آثار مروی ہیں جن سے وفائے عہد کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور بے وفائی کی مذمت پائی جاتی ہے اور جس چیز کو عاقد اپنے اوپر واجب قرار دے لیتا ہے۔ خواہ وہ عقد کسی قسم کا ہو۔ اور وصف و موضوع کے اعتبار سے کسی نوعیت کا ہو، اس کا عدم ایفاء غدر کے قبیل سے ہے لہٰذا ہر عقد کی وفا واجب ہے۔ اگرچہ اس کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو۔ البتہ شرط یہ ہے کہ وہ عقد یا عہد کسی ایسے امر پر مشتمل نہ ہو جسے شارع نے حرام قرار دیا ہے۔ اور اس سے منع فرمایا ہے۔

عقود من قبیل عادات ہیں نہ کہ عبادات

فقہاء کے ہاں عقود کا شمار ان افعال میں ہوتا ہے۔ جنہیں اصطلاح فقہاء میں عادات کہا جاتا ہے اور عادات میں نصوص و آثار کو ہی نہیں دیکھا جاتا۔ بلکہ ان کے علل و معانی پر بھی غور ضروری ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کے احکام، مصالح یعنی جلب منافع اور دفع مضار پر مبنی ہوتے ہیں اور عاقدین نے جو شرط کی ہے اس میں کسی کے فائدے اور دوسرے کی مضرت کو ضرور مدنظر رکھا گیا ہے۔ اب اگر بغیر کسی دلیل شرعی کے ہم تنفیذ شرط کو روکتے ہیں تو شارع کی عطا کی ہوئی وسعت کو تنگی سے بدلتے ہیں، اور جہاں شارع نے اطلاق سے کام لیا ہے اسے مقید کرتے ہیں۔ شارع نے حقوق کے نقل و اسقاط کو باہمی رضامندی پر معلق کیا ہے۔ لہٰذا ہر وہ عقد جس میں رضامندی متحقق ہو، اور اس سے کسی کے حق کے نقل و اسقاط کا پہلو نکلتا ہو اس کی ایفا واجب ہے اگرچہ اس کے لئے کوئی خاص دلیل موجود نہ ہو اور جو شخص اس کے ایفاء میں حائل ہوتا ہے وہ رضامندی کے اس قاعدہ کی مخالفت کرتا ہے۔ جسے قرآن نے ثابت کیا ہے اور صحاح کی متعدد احادیث اور آثار مروجہ سے ثابت ہے۔

معاملات میں اصل اباحت ہے

فقہ اسلامی اور تمام مذاہب کے اصول سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اشیاء اور معاملات مالیہ میں اصل حلت ہے نہ کہ منع، اور عقود جو در اصل تعامل مالی کے ضوابط کا نام ہے، شروط خواہ کیسی بھی ہوں بشرطیکہ ایسی شرط نہ ہو جس سے شارع نے منع فرمایا ہے —— ان میں بھی اصل حلت ہی ہے۔ اگر ان کے

خلاف کسی شرعی دلیل سے ثابت نہ ہو۔ لہٰذا اس اصلِ عام کے تحت ہر شخص کو حق حاصل ہے کہ جس عقد کو اپنے لئے مفید سمجھے آزادی کے ساتھ کرے اور جو شرط پسند کرے وہ لگا سکتا ہے۔ بشرطیکہ اس کی مخالفت شرعی دلائل سے ثابت نہ ہو، ورنہ وہ عقد ممنوع فاسد قرار پائے گا۔

کسی شرط کا التزام نذر کے التزام کی طرح ہے

شرط کا التزام ایسے ہی ہے جیسے کسی نذر کا التزام، یہ التزام اس وقت تک باطل نہیں ہوگا جب تک کہ اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کی کتاب سے اس کی ممانعت ثابت نہ ہو۔ بلکہ حقوق العباد میں شروط کا معاملہ حق تعالیٰ کی نذر سے بھی زیادہ وسیع ہے اور ان کا التزام نذر کے التزام سے زیادہ اہم ہے[1]۔ اس لئے کہ نذر کا التزام عبادت ہے اور عبادات کی مشروعیت کا بندوں کو اختیار نہیں ہے اور نہ انہیں یہ حق پہنچتا ہے کہ جو چیز واجب نہ ہو اسے اپنے اوپر واجب قرار دے لیں۔ لیکن بحکم

وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ۔ اور نذریں پوری کریں (۲۲ — ۲۹)

نذر کا ایفا واجب ہے جبکہ وہ ان عبادات کے قبیل سے ہو جو شرعاً ثابت ہیں۔ لیکن معاملات کا دروازہ تو عبادات سے بھی زیادہ وسیع ہے۔ جب باوجود اس تضییق کے ایفائے نذر واجب ہے تو باب تعامل میں وسعت اور کشادگی کے ہوتے ہوئے عقود و عہد کی پابندی بدرجۂ اولیٰ ضروری ہونی چاہیئے۔

بابِ تعلیق

امام احمد نے حریت تعاقد میں وسعت سے کام لے کر ایک اور دروازہ بھی کھول دیا ہے۔ جسے دوسرے فقہاء نے بند کر رکھا تھا۔ وہ ہے باب التعلیق چنانچہ امام احمد کے علاوہ باقی فقہاء کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ جن عقود و تملیکات سے عقد کے ساتھ ہی ملک ثابت ہو جاتا ہے۔ ان کی اور عقد نکاح کی کسی شرط پر تعلیق جائز نہیں ہے یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے۔ لیکن حافظ ابن القیم امام احمد سے روایت کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک عقود کی تعلیق جائز ہے۔ اور وہ ان کے التزام کو اس ثابت شدہ حدیث کی بنا پر واجب قرار دیتے ہیں کہ:۔

اَلْمُسْلِمُوْنَ عِنْدَ شُرُوْطِهِمْ اِلَّا شَرْطًا اَحَلَّ حَرَامًا اَوْ حَرَّمَ حَلَالًا

کہ مسلمان جو شرطیں بھی باہم رضامندی سے طے کر لیں جائز ہیں۔ سوا ایسی شرط کے حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دیتی ہو۔

---

[1] اعلام الموقعین صفحہ ۳۴۱ ج ۳

حافظ ابن القیم اس کے متعلق فرماتے ہیں:۔

عقود کی تعلیق، ان کا فسخ، تبرع اور التزامات وغیرہا سب ایسے امور ہیں۔ جو ضرورت یا مصلحت پر مبنی ہوتے ہیں اور ان سے مکلف بے نیاز نہیں ہوسکتا۔۔۔۔۔۔۔۔ اور امام احمد نکاح کو کسی شرط پر معلق کر دینے کو جائز سمجھتے ہیں اور یہی درست ہے جیسا کہ طلاق، اجعالہ وغیرہ عقود معلق ہو سکتے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے عقد مزارعت کو شرط پر معلق کیا تھا، چنانچہ وہ اپنی زمین مزارع کو دیتے تو یہ شرط کرتے کہ اگر بیج میرا ہوا تو شرح یہ ہوگی اور بیج تمہارا ہوا تو شرح یہ ہوگی لہ

امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تصریح کی ہے کہ بیع کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص لونڈی بیچتے وقت شرط لگائے کہ اگر تو نے یہ لونڈی دوبارہ فروخت کی تو پہلے میرا حق ہوگا تو یہ جائز ہے۔ خود امام احمد نے اپنا جوتا رہن رکھا اور مرتہن سے کہا "اگر میں فلاں وقت تک رہن چھڑالوں تو خیر ورنہ یہ تمہارا ہوجائے گا" سے

نصوص بالا سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام احمد صیغہ تعلیق کے ساتھ انشائے عقد کے قائل تھے۔ یعنی کسی عقد کی تنفیذ کسی چیز کے وجود کے ساتھ مشروط کرنا کہ اگر فلاں چیز موجود ہوئی تو عقد نافذ ہوجائے گا۔ ورنہ نہیں۔ خواہ وہ عقد تملیک اعیان کے قبیل سے ہو یا تملیک منافع سے اور عام اس سے کہ اس کا تعلق اسقاط حق سے ہو یا التزام سے۔ اس طرح امام احمد دوسرے عقود کی طرح عقد نکاح کی تعلیق کو بھی جائز قرار دیتے تھے۔ چنانچہ حافظ ابن القیم اس کی تعلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"کہ عقود میں بنیادی چیز حاجت اور ضرورت ہے۔ اور کبھی عقد کے معلق کرنے میں بھی کوئی حاجت یا مصلحت خاص پائی جاتی ہے۔ لہٰذا اس حاجت کا حصول واجب ہے اور عقد کو برقرار رکھنا ضروری ہے ورنہ خواہ مخواہ کی تنگی لازم آئے گی جس میں کسی قسم کی مصلحت نہیں ہے اور نہ کسی قسم کی دلیل سے اس کی تائید ہوتی ہے اور بلا وجہ تضییق سے شارع نے منع فرمایا ہے۔ اور اسے حرام قرار دیا ہے اور یہ وہ "عنت" ہے جس کا شریعت میں ثبوت نہیں ہے۔

عقود و شروط میں توسیعات کی یہ صورتیں ہیں جن کا دروازہ امام احمد نے چوپٹ کھول دیا ہے۔ چنانچہ وہ لغا قد ہیں

لہ یہاں عقد معلق نہیں ہے۔ بلکہ تردید بشرط ہے۔ ۱۲

سے اعلام الموقعین صفحہ ۴۲۱ ج ۳

کسی شرط کو ناجائز قرار نہیں دیتے تھے تاآنکہ اس کی ممانعت دلیل سے ثابت ہو۔ اور مقتضیات قیاس کو لوگوں کی مصالح وحاجات پر زبردستی حکومت کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ کیونکہ اس سے تکلیف پیدا ہو جاتی ہے۔ جس سے شریعت نے منع فرمایا ہے۔

تعیین ثمن کے بغیر بھی بیع جائز ہے

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام احمد عقود کے معاملہ میں فقہ جدید کے مقابلہ میں بھی زیادہ وسعت سے کام لیتے ہیں مثلاً وہ تعیین ثمن کے بغیر بھی بیع جائز قرار دیتے ہیں۔ اور مروجہ نرخ کے اعتبار سے اس کی قیمت مقرر کرتے ہیں جو ایک وقت معین میں طے پا جائے۔ اور اس بیع کا نام بقطع السعر رکھتے ہیں۔ حافظ ابن القیم نے اعلام الموقعین میں اس کے متعلق بحث کی ہے۔ لہٰذا ہم انہی کی عبارت کے نقل پر اکتفا کرتے ہیں

ایسی بیع کے جواز کے بارے میں جس میں عقد کے وقت کوئی قیمت طے نہ ہو بلکہ متعارف نرخ پر سودا ہوتا ہے۔ فقہاء کا اختلاف ہے مثلاً نان بائی، قصائی اور گھی فروش وغیرہم جن سے ضرورت کی چیزیں ہر روز لی جاتی ہیں اور مہینے یا سال کے آخر میں حساب کر لیا جاتا ہے اور قیمت دے دی جاتی ہے اکثر فقہاء اسے ناجائز قرار دیتے ہیں اور اس کے ذریعہ قبض سے ملک کے قائل نہیں بلکہ اسے بیع فاسد قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ غصب شدہ چیز ہوتی ہے کیونکہ وہ عقد فاسد کے ذریعہ قبض کی گئی ہے —— حالانکہ متشدد آدمی کے بغیر ہر ایک اس قسم کا لین دین کرتا ہے۔ اور فتویٰ اس کے خلاف دیتا ہے —— وہ چیز بائع کی ملک میں ہے۔ اس سے نجات صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ سودا لیتے وقت اس کا نرخ متعین کر لیا جائے۔ خواہ اس کی قیمت کم ہو یا زیادہ۔ اور جو لوگ بیع میں لفظاً ایجاب و قبول کی شرط لگاتے ہیں۔ ان کے نزدیک لفظی ایجاب وقبول ہو جانا ضروری ہے۔

دوسرا قول جو صواب اور معمول بہ ہے کہ ہر زمانہ اور ہر شہر میں لوگوں کا اس بیع کے جواز پر تعامل رہا ہے۔ اور یہی چیز امام احمد سے ثابت ہے۔ ہمارے شیخ ابن تیمیہ نے بھی اسے پسند فرمایا ہے۔ میں نے انہیں یہ فرماتے سنا ہے کہ مشتری کے نرخ کرنے سے یہ صورت زیادہ پسندیدہ ہے۔ میرے سامنے لوگوں کا اسوہ موجود ہے جسے وہ جائز سمجھتے ہیں۔ میں بھی اسے جائز قرار دوں گا اور جو لوگ اسے ناجائز قرار دیتے ہیں عملی طور پر وہ بھی اس میں مبتلا ہیں اور ترک نہیں کر سکتے۔ کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت، قیاس صحیح اور کسی کے قول سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ بیع حرام ہے۔[1]

بیع کی یہ ایسی صورت ہے کہ ہمارے زمانہ میں کثرت کے ساتھ عمل پذیر ہے۔ باقی فقہاء سے تو اس کی منطق درست نہیں ہو

---

[1] اعلام الموقعین ص۳ ج۴

سکی۔ صرف امام احمد نے اس کی اہمیت کو صحیح کیا ہے یا ان بزرگوں نے اس گتھی کو سلجھایا ہے جو لوگوں کی اصلاح اور اقامت حق کے سلسلہ میں شریعت کے مقاصد و غایات کو ملحوظ رکھتے ہیں اور شذوذ کی راہ اختیار نہیں کرتے۔

ہم یہ دیکھتے ہیں کہ امام احمد ان شروط کا انتہائی احترام کرتے ہیں جو متعاقدین باہم طے کرتے ہیں۔ وہ ان شروط کو جو عقد پر سابق ہوں ـــ اگرچہ نیت میں ہوں ـــ عقد کے ساتھ ملحق قرار دیتے تھے۔ اور التزام کے لحاظ سے وہ ان شروط کے بمنزلہ ہیں جو عقد کے ساتھ ملحق ہوتی ہیں۔ یہی مذہب اہل مدینہ کا ہے۔ ہر شرط سابق محترم ہے۔ جب تک کہ عقد باقی ہے اور وہ قول و قرار کے وقت الفاظ کا جامہ نہیں پہن سکی۔ لیکن عاقدین کی نیت میں موجود تھی۔

اس طرح آپ دیکھتے ہیں کہ امام احمد نے آثار سلف کو اپنا رہنما تسلیم کیا تھا۔ وہ ان کی روشنی میں چلتے تھے۔ اور ان کے طریقہ سے کبھی روگردانی نہیں کرتے تھے۔ ان کی روح آثار کے نور سے روشنی حاصل کرتی تھی۔ آپ نے عقود اور اکثر معاملات میں تنگی کی بجائے وسعت کی راہ اختیار کی اور منع کی بجائے اباحت کا مسلک اختیار کیا۔

اس سے یہ بات مدلل طور پر ثابت ہو گئی کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ سلف صالح کی راہ پر چلنا تنگی کی دعوت دینا ہے۔ وہ آثار سلف کی حقیقت سے بے خبر ہیں۔ وہ نہیں جانتے کہ صحابہ کرام کس راہ پر چلے اور انہوں نے ان مشکلات پر کیسے قابو پالیا جو اس دین کی روح سے ٹکرائیں۔ جو لوگوں کے لئے رحمت بن کر نمودار ہوا تھا۔ نہ کہ تکلیف اور تنگی میں مبتلا کرنے کے لئے۔ یہ ہیں وہ عقود جن کے سہارے پر آج عالمی منڈیاں قائم ہیں اور امام احمد کی فقہ کا دروازہ ان کے لئے کھلا ہے۔ اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ امام احمد نے یہ چیز سلف کی اتباع سے حاصل کی تھی۔

حنبلیّت

ہم گذشتہ فصل میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ عقود و شروط کے سلسلہ میں حنبلی مذہب تمام مذاہب اسلامیہ سے وسیع تر مذہب ہے اور ان اصول کا بھی ذکر کیا ہے جن کی بنا پر اس مسلک نے یہ وسعت اختیار کی۔ اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ مذہب عقود و شروط میں اس قدر متساہل ہونے کے باوجود تشدد میں کیوں مشہور ہو گیا۔ اس سلسلہ میں ہم حسب وعدہ ابواب طہارت کا ذکر کریں گے لیکن قبل اس کے کہ ہم اس اصول پر بحث کریں ان عام اسباب کو زیر بحث لانا ضروری سمجھتے ہیں۔ جنہوں نے اس مذہب کو تشدد میں شہرت دی اور حنبلی کا لفظ ہر متشدد فی الدین کے لئے ضرب المثل کے طور پر استعمال ہونے لگا اور حنبلیت کے معنی ہی شدت مشہور ہو گئے۔

بات یہ ہے کہ امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نزاہت، اشرف نفس، دین کی حفظ وحدانیت، آثار سلف کے ساتھ تمسک اور ان کی محافظت ـــــــ جنہیں انہوں نے تمام ممالک اسلامیہ کے چکر کاٹ کاٹ کر حاصل کیا تھا اور پھر انہیں ضبط تحریر میں لائے کہ کہیں نسیان کا شکار نہ ہو جائے ـــــــ کے سلسلہ میں اپنے نفس پر تشدد سے کام لیتے تھے۔ اور اپنے لئے تشدد کی راہ پسند کرتے تھے۔ لیکن دوسروں کے لئے نرمی اور سہولت کے خواہاں رہتے تھے۔ وہ نزاہت نفس کی خاطر اپنے لئے تو سلاطین سے مال لینا جائز نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن دوسروں کے لئے اس سے انتفاع روا رکھتے تھے۔ حتیٰ کہ اس مال سے حج کرنے کی بھی اجازت دیتے تھے ان کی رائے تھی کہ گھروں کے کرایہ پر زکات نہیں ہے۔ لیکن انہیں یہ معلوم تھا کہ بعض صحابہ گھروں کے کرایہ سے اخذ زکوٰۃ کے جواز کے قائل تھے، خود لازماً اس سے زکوٰۃ ادا کرتے تھے۔ اگرچہ ان کی رائے یہ تھی کہ زکوٰۃ واجب نہیں ہے لیکن نفس و دین کے معاملہ میں وہ ہمیشہ احتیاط سے کام لیتے تھے۔

تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں بھی امام احمد کے اتباع میں سے ایسے لوگ نظر آتے ہیں جو اسی رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ چنانچہ ان میں سے اکثر حضرات جو امام احمد کی زندگی کو دلیل راہ بنائے ہوئے تھے اور اس کے مذہب کے پابند تھے

ان پر زہد و عبادت کا غلبہ ہوا تو انہوں نے دنیا سے قطع تعلق کر لیا اور اپنے نفس پر سختیاں شروع کر دیں۔ بعض ان میں غلو پسند تھے۔ جو دینی معاملات میں عوام پر تشدد اور سختی کرنے لگے۔ چنانچہ ابن الاثیر اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں کہ ۳۲۳ھ میں حنابلہ کی مذہبی سختی کی وجہ سے بغداد میں فتنہ و فساد کی صورت پیدا ہو گئی۔ انہوں نے نبیذ کے مٹکے بہا دئے۔ فوجی افسروں کے گھروں پر حملے کئے۔ گانے بجانے کے آلات توڑ پھوڑ ڈالے، مغنیات کی ٹھکائی کی۔ جب کسی مرد کو کسی عورت کے ساتھ چلتے دیکھا تو انہیں روک لیا اور پوچھ گچھ شروع کر دی کہ دونوں میں باہمی تعلق کیا ہے۔ شاذ و نادر ہی کوئی ان کی زد سے بچ کر نکلتا تھا۔ انہوں نے شافعیہ پر سختی شروع کی اور شیعہ کو بھی تقدیس آئمہ کے عقیدے کی بنا پر ہدف تشدد بنایا جس پر خلیفہ نے انہیں ڈرایا دھمکایا۔ اور ان کے مناظروں پر پابندی لگا دی۔ اور انہیں مجبور کیا کہ اپنے مذہب کے بارے میں استخفا سے کام لیں۔

اس طرح انہوں نے اپنے معاصرین اور بعد کی نسلوں کے سامنے اپنے تشدد کی شکل و صورت پیش کی کہ لوگوں میں ان کی تشدد پسندی ضرب المثل ہو گئی اور حنبلیت اور تشدد ہم معنی الفاظ ہو کر رہ گئے۔ طہارت اور نجاست کے مسائل میں بھی حنابلہ تشدد پسندی کے ساتھ مشہور ہو گئے اور ہر وہ آدمی جو مسائل طہارت میں وسوسہ کی حد تک پہنچ جاتا اسے حنبلی کہا جانے لگا۔ یہاں مصر میں حنبلیت کا لفظ مقام مدح یا عبادت، طہارت اور نجاست کے مسائل میں غلو کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ہم نے فقہ میں اس باب سے متعلقہ مسائل کا جائزہ لیا تو محسوس کیا کہ واقعی بات صحیح ہے جس کی وجہ سے حنبلیت کو طہارت میں مبالغہ اور تشدد کا مرادف سمجھ لیا گیا ہے۔ اور بہت سے فروعی مسائل ہماری نظر میں آئے جن میں حنابلہ نے تشدد سے کام لیا ہے۔ اب ہم ذیل میں اس تشدد کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔

کتے کا جھوٹا برتن کیسے پاک کیا جائے

انہی مسائل میں سے کتے کے جھوٹے کی نجاست کا مسئلہ ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈال دے اسے کیسے پاک کیا جائے[1]۔ اس مسئلہ میں شافعیہ کی طرح حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے کہ جس برتن میں کتے نے پیا وہ نجس ہو جاتا ہے اور اس کی تطہیر کے لئے چند مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ اور ایک مرتبہ مٹی سے مانجھ بھی لیا جائے۔ پھر پانی کے ساتھ اسے دھو لیا جائے اور اس بارے میں کتے اور سور دونوں کا حنابلہ کے نزدیک ایک حکم ہے۔ اگرچہ کتے کے بارے وہ شافعیہ کے ساتھ متفق ہیں۔ لیکن امام احمد سے اس کے بارے میں ایک

---

[1] مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک کتے کا جھوٹا پلید ہے اور خنزیر نجس العین ہے۔ اور ان کے جھوٹا کرنے سے برتن کی تطہیر دوسری نجاسات سے تطہیر کی مثل ہے ۱۲۔

اور روایت ہے جو تشدد پر دلالت کرتی ہے ۔ چنانچہ شافعیہ کتے کے جھوٹے برتن کو سات مرتبہ دھونے کے قائل ہیں ۔ جن میں سے ایک مرتبہ مٹی کے ساتھ مانجھا جائے اور بعض حنابلہ بھی شافعیہ کے ساتھ اس مسئلہ میں متفق ہیں ۔ لیکن امام احمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ آٹھ مرتبہ دھونے سے طہارت حاصل ہوگی ۔ اور آٹھویں مرتبہ مٹی کے ساتھ مانجھنا ضروری ہے ۔ کیونکہ آنحضرت سے مروی ہے کہ :۔

اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ قَالَ اِذَا وَلَغَ الْکَلْبُ فِی الْاَنَاءِ فَاغْسِلُوْہُ سَبْعَ مَرَّاتٍ وَعَفِّرُوْہُ الثَّامِنَۃَ فِی التُّرَابِ ط

جب کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اسے سات مرتبہ پانی سے اور آٹھویں مرتبہ مٹی سے دھونا چاہیئے ۔

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد اس میں تشدد کے قائل ہیں اور حدیث سے اس بارے میں استدلال کرتے ہیں ۔ اصل مسئلہ کے لحاظ سے تو اس میں تشدد ہے ہی کہ شافعیہ اور بعض حنابلہ سات مرتبہ دھونے کے قائل ہیں اور مٹی کو اس میں ضروری قرار دیتے ہیں ۔ امام شافعی اور اس مسلک کے حامل اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو زیادہ صحیح ہے کہ آنحضرت نے فرمایا :۔

اِذَا وَلَغَ الْکَلْبُ فِیْ اِنَاءِ اَحَدِکُمْ فَلْیَغْسِلْہُ سَبْعًا اُوْلَاھُنَّ بِالتُّرَابِ ط

کہ جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ ڈال جائے تو اسے سات مرتبہ دھونا چاہیئے ۔ پہلی مرتبہ مٹی سے ۔

حنابلہ نے خنزیر کو بھی کتے پر قیاس کیا ہے ۔ کیونکہ خنزیر کی نجاست کتے سے غلیظ ہے ۔ لیکن شافعیہ کتے کے ساتھ خنزیر کو نہیں ملاتے ۔

امام مالک نے یہ حدیث روایت کی ہے اور فرمایا ہے کہ یہ خلاف اصول ہے ۔ کیونکہ اللہ سبحانہٗ وتعالےٰ نے کتے کا شکار مباح کیا ہے ۔ پھر اس کے مس سے کوئی چیز نجس کیسے ہوسکتی ہے ۔ جبکہ اللہ تعالےٰ نے اس کے شکار کے متعلق فرمایا ہے ۔

وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُکَلِّبِیْنَ ط

اور وہ شکار بھی حلال ہے جو تمہارے لئے ان شکاری جانوروں نے پکڑا ہو جن کو تم نے سدھار رکھا ہو (۵ ۔ ۴)

اس لئے اس حدیث کے پورے طور پر صحیح ہونے کے قائل نہیں ہیں اور کتے کو طاہر قرار دیتے ہیں ۔ حنفیہ اسے نجس مانتے ہیں ۔ اور اس کے جھوٹے کو نجس کہتے ہیں ۔ اور اس کی طہارت کے لئے بھی وہی طریقہ قرار دیتے ہیں ۔ جو دوسری نجاستوں سے طہارت کا طریقہ ہے اور امام شافعی اور امام احمد اسے نجس مانتے ہیں ۔ لیکن اس کی نجاست کو دوسری نجاستوں کے مقابلہ میں

اغلظ قرار دیتے ہیں اور طہارت کے لئے سات مرتبہ ـــــ ایک مرتبہ مٹی کے ساتھ ـــــ دھونا لازم قرار دیتے ہیں اور امام احمد سے ایک روایت اس سے بھی زیادہ سخت ہے ۔ جس میں ہے کہ سات مرتبہ کی بجائے آٹھ مرتبہ دھونا ضروری ہے ۔

۲۔ مذہب حنبلی کے تشدد کی ایک مثال یہ ہے ۔ کہ مذاہب ثلاثہ اور دیگر مذاہب اسلامیہ کتے اور خنزیر کے علاوہ دوسری نجاستوں کو دھونے میں عدد کے قائل نہیں ہیں ۔ چنانچہ امام شافعی تو صرف کتے اور خنزیر کے جھوٹے میں عدد کے قائل ہیں ۔ اور امام ابو حنیفہ اور امام مالک کسی نجاست کی تطہیر میں عدد کے قائل نہیں ہیں بلکہ پانی کے ساتھ اچھی طرح دھو لینے کو کافی سمجھتے ہیں جس سے نجاست زائل ہو جائے اور رنگ و بدبو وغیرہ قسم کے اثرات مٹ جائیں یا کم از کم گمان غالب یہ ہو جائے کہ اب نجاست کا کوئی اثر موجود نہیں ہے ۔ یا اگر کچھ باقی ہے تو ایسا ہو جسے دور کرنا ناممکن ہے ۔

یہ تو عام مذاہب اسلامیہ کے نزدیک ہے لیکن امام احمد سے اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ سات مرتبہ دھونا واجب ہے ۔ خرقی نے اسی روایت کو قبول کیا ہے ۔ اور صاحب المغنی نے اسے ترجیح دی ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ اتنا پانی بہایا جائے کہ نجاست کلی طور پر زائل ہو جائے ۔

پہلی روایت کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت ہے کہ نجاست کو زائل کرنے کے لئے ہمیں سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا گیا ہے ۔ نیز ولوغ کلب والی حدیث جس سے حنابلہ نے استدلال کیا ہے ۔ دوسری نجاستوں کو قیاس کیا جا سکتا ہے ۔

ہم بتا چکے ہیں کہ صاحب المغنی عدد والی روایت کو ترجیح دیتے ہیں ۔ وہ فرماتے ہیں ۔ قاضی نے کہا کہ امام احمد کا ظاہر قول وہ ہے جسے خرقی نے اختیار کیا ہے یعنی جمیع نجاسات میں عدد واجب ہے ۔ اگر ہم سات مرتبہ دھونا واجب قرار دیں تو مٹی سے دھونے کے وجوب کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ۔

۱۔ ولوغ کلب والی حدیث پر قیاس کرکے اسے واجب قرار دیا جائے ۔

۲۔ دوسرے یہ کہ مٹی سے دھونے کو واجب نہ کہا جائے ۔ کیونکہ آنحضرت نے خون وغیرہ سے دھونے کا حکم دیا ہے اور ولوغ والی حدیث کے سوا کہیں بھی مٹی کے ساتھ دھونے کا ذکر نہیں کیا ۔ لہٰذا واجب یہ ہے کہ اسے صرف اسی حد تک رکھا جائے نیز مٹی کے ساتھ دھونا اگر تعبدی امر ہے تو بھی اس کا اسی مقام پر منحصر ہونا ضروری ہے ۔ اگر ولوغ کی لزوجت وغیرہ کی وجہ سے حکم دیا گیا ہے کہ وہ مٹی کے بغیر زائل نہیں ہو سکتی ۔ تو دوسری نجاسات میں یہ چیز نہیں ہے ۔ اور مستحب یہ ہے کہ پہلی مرتبہ مٹی سے مانجھ لیا جائے تاکہ حدیث کی موافقت حاصل ہو جائے اور بعد میں پانی سے اچھی طرح نظافت حاصل ہو جائے ۔[۱]

---

[۱] المغنی صلاح ج ۱

ان تصریحات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ حنابلہ غسل میں تعدد کی شرط لگا کر ـــــ اور وہ بھی سات مرتبہ ـــــ دوسرے فقہاء کے مقابلہ میں تشدد سے کام لیتے ہیں۔ بلکہ بعض نے مزید مبالغہ سے کام لے کر مٹی کے ساتھ دھونے کی شرط ہر نجاست کو دور کرنے میں واجب قرار دی ہے تاکہ اس کا اثر باقی نہ رہے۔ حنابلہ کے علاوہ تطہیر نجاسات میں کسی نے بھی اس طرح مبالغہ سے کام نہیں لیا۔

۳۔ پہلی مثال کے ساتھ یہ بھی سمجھ لیا جائے کہ اس برتن یا نجس چیز کے دھونے سے جو پانی نیچے گرتا ہے سب اس کی نجاست پر متفق ہیں۔ کیونکہ اس کے اندر نجاست کے اجزاء ملے ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگر وہ پانی کسی دوسری چیز پر پڑ جائے گا تو وہ پلید ہو جائیگی لیکن سوال یہ ہے کہ اس کی طہارت کا طریقہ کیا ہے؟ کیا اسے بھی سات مرتبہ دھونا ضروری ہے؟ خرقی کے ظاہر کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے اور ابن حامد نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ کیونکہ وہ نجس ہے۔ نیز خرقی کے ظاہر کلام سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مٹی کے ساتھ تطہیر ضروری ہے۔ اگرچہ جس محل سے وہ نجاست زائل ہوئی ہے اسے مٹی کے ساتھ دھو یا گیا ہے۔ کیونکہ وہ نجاست زمین کے علاوہ دوسری چیز کے ساتھ لگی ہوئی ہے۔ لہٰذا مٹی کے ساتھ دھونا واجب ہے۔

مذہب حنبلی میں اس کے متعلق دوسری روایت یہ ہے کہ جب غسل کا وہ پانی دوسری چیز پر پڑ جائے، اگر وہ پہلی دفعہ کا پانی ہو تو اسے پاک کرنے کے لئے چھ مرتبہ دھونا ضروری ہے، اور اگر دوسری مرتبہ کا پانی ہو تو پانچ مرتبہ دھو یا جائے۔ علی ہذا القیاس ہر مرتبہ میں ایک دفعہ کم ہوتی جائے گی اور اس کی وجہ ظاہر ہے۔

جب محل نجاست کی تطہیر مٹی سے ہو گئی تو بعد میں جس پانی سے دھو یا جائے گا اس کی تطہیر مٹی سے ضروری نہیں ہے۔ اور یہ پہلے قول کے خلاف ہے۔

ان تینوں مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ حنبلی مذہب نجاسات کی تطہیر میں سات مرتبہ کی شرط لگانے میں کس قدر متشدد ہے۔ اور پھر اس کے غسل کا پانی جس چیز پر پڑ جاتے اس کے دھونے میں حنابلہ کس قدر تشدد سے کام لیتے ہیں۔ نیز خنزیر کو کتے کا حکم دینے میں بھی تشدد برتتے ہیں۔ حالانکہ نص صرف کتے کے متعلق وارد ہے۔ اور پھر بعض کا سات کی بجائے آٹھ مرتبہ دھونا شرط قرار دینا بھی تشدد کی بنا پر ہے اور اسے امام احمد کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

اور پھر انتہا یہ ہے کہ کتے کے ہر عضو میں سات مرتبہ دھونا شرط قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ایک حیوان کے تمام اعضاء کا حکم یکساں ہوتا ہے اور دوسرے اس کے خلاف ہیں۔ کیونکہ ولوغ کلب کے متعلق تو حدیث وارد ہے۔ لہٰذا دوسرے اعضا کو اس کے لعاب دہن پر قیاس نہیں کر سکتے۔

پانی کے مشتبہ ہونے کی صورت میں تیمم جائز ہے

اور طہارت کے معاملہ میں حنابلہ کے تشدد کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ ایک شخص کے پاس دو برتن ہیں، ایک میں نجس پانی ہے اور دوسرے میں طاہر اور اسے یاد نہیں رہا کہ ان میں سے نجس کون سا ہے اور طاہر کونسا؟ حنابلہ کہتے ہیں کہ دونوں برتنوں کا پانی بہا دیا جائے اور وضو کی بجائے تیمم کرے۔ مگر جمہور فقہاء اس کے خلاف ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی ایسے موقع پر تحری کو واجب قرار دیتے ہیں یعنی آدمی ظن غالب سے کام لے کر اس پر عمل کرلے کیونکہ تحری سے جب ایک جانب راجح اور دوسری مرجوح ہوجائے گی تو دونوں جانب مساوی نہیں رہیں گی۔ لہٰذا ایسی صورت میں وضو کرنا واجب ہوگا اور تیمم درست نہ ہوگا۔ مالکیہ سے ابن الماجشون فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں دونوں برتنوں سے ایک ایک مرتبہ وضو کرلے اور نماز پڑھ لے لیکن حنابلہ تشدد سے کام لیتے ہیں اور دونوں برتنوں کا پانی بہا دینا واجب سمجھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہاں مباح محظور سے مشتبہ ہوگیا ہے جسے ضرورت مباح نہیں کرتی لہٰذا تحری جائز نہیں ہے اگر ایک برتن کے پانی کا طاہر ہونا یقینی ہے تو دوسرے کا نجس ہونا یقینی ہے اور تحری جائز نہیں ہے اور پانی کا بہا دینا واجب ہے اور تیمم ضروری ہے۔ پھر اس پر تشدد کی انتہا یہ ہے کہ امام احمد کی طرف یہ روایت بھی منسوب کی جاتی ہے کہ پانی بہانے سے پہلے تیمم جائز نہیں ہے اور اگر دونوں پانی مخلوط کرلے، یا دونوں کو بہا دے تو پھر اس کے لئے تیمم جائز ہے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ پانی بہا دینے سے قبل بھی تیمم جائز ہے۔ ابوبکر نے ان دونوں روایتوں کو اختیار کیا ہے اور صاحب المغنی فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ اسی حالت میں وہ پانی طاہر کے استعمال پر قادر نہیں ہے تو اس کی مثال اس شخص کی ہے جو کنوئیں کے پاس ہو لیکن اس سے پانی نہ پی سکتا ہو۔[1]

مشرکین کے برتنوں کا حکم

حنابلہ کے تشدد کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ ان کے بعض فقہاء کے نزدیک مجوس اور بت پرستوں کے برتن قبل از تطہیر استعمال کرنے جائز نہیں ہیں۔ البتہ یہود اور نصاریٰ کے برتن طاہر ہیں اور وہ تطہیر کے بغیر بھی استعمال ہو سکتے ہیں۔

جو لوگ بت پرستوں کے برتنوں کا استعمال قبل از تطہیر جائز نہیں سمجھتے۔ ان میں قاضی ابویعلیٰ بھی شامل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مشرکوں کے برتن ان کے طعام کے اثرات سے خالی نہیں ہو سکتے۔ اور ان کے ذبائح مردار کے حکم میں ہیں اور وہ لامحالہ اپنے ذبیحہ کا گوشت ان برتنوں میں استعمال کرتے ہوں گے۔ مگر حنابلہ سے ابوالخطاب کا قول یہ ہے کہ ان کے برتنوں کا حکم بھی اہلِ کتاب کے برتنوں کا ہے۔ اور اہل کتاب کے برتن اور کپڑوں کا استعمال مباح ہے۔ جب تک ان کی نجاست کا یقین نہ ہو۔ یہی مذہب امام شافعی

---

[1] المغنی صـ۵۲ ج ۱

اور باقی ائمہ کا ہے. کیونکہ آنحضرت اور آپ کے صحابہ کرام نے ایک مشرک عورت کے مشکیزہ سے وضو کیا. نیز یہ کہ اصل طہارت ہے جو شک سے زائل نہیں ہو سکتی۔

فقہائے حنابلہ قاضی ابویعلیٰ کے قول کو ترجیح دیتے ہیں کہ دھوئے بغیر مشرکین کے برتنوں کا استعمال جائز نہیں ہے. امام احمد کے ظاہر کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے. چنانچہ مروی ہے کہ انہوں نے مجوس کے متعلق فرمایا:۔

مجوس کا طعام کھانا جائز نہیں ہے. اور ان کے برتنوں کا استعمال جائز ہے. کیونکہ بظاہر ان کے وہ برتن نجس ہیں. جن میں وہ کھاتے پیتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ حنابلہ کس طرح تشدد سے کام لیتے تھے اور نجاست کے پہلو کو طہارت کے پہلو پر غالب رکھتے تھے. حالانکہ اشیاء میں اصل طہارت ہی ہے. یہ ان کا احتیاط تشدد اور مبالغہ پر مبنی ہے۔

امورِ طہارت میں ان کے تشدد کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ وہ رات کو نیند سے بیدار ہونے کے بعد پانی میں ہاتھ ڈالنے کے لئے اس کا دھونا واجب قرار دیتے ہیں جس کا کہ کوئی بھی دوسرا مجتہد قائل نہیں ہے. اس کے وجوب کے بارے میں حنابلہ سے مختلف روایات مروی ہیں. امام احمد سے مروی ہے کہ ہاتھ کا دھونا واجب ہے. یہ ظاہر روایت ہے اور ابوبکر نے اس کو اختیار کیا ہے. اس کی دلیل آنحضرت کا فرمان ہے کہ:۔

"جب کوئی نیند سے بیدار ہو تو پانی کے برتن میں ہاتھ ڈالنے سے قبل تین مرتبہ دھولے. کیونکہ معلوم نہیں رات کو اس کا ہاتھ کس عضو پر لگتا رہا ہے۔

بظاہر امر وجوب کے لئے ہے اور نہی تحریم کو چاہتی ہے. اور لا یدری این باتت یدہ کا جملہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم رات کو نیند سے جاگنے پر ہے. اور دن کی نیند کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے. جس کی دو وجہیں ہیں:۔

۱۔ حکم غیر معلل طور پر ثابت ہے. اس لئے اس پر قیاس جائز نہیں ہے۔

۲۔ رات کے وقت نیند گہری ہوتی ہے اور ہاتھ کے نجس جگہ پر لگنے کا احتمال ہوتا ہے. دن کو عام طور پر یہ احتمال نہیں ہوتا. اس لئے اثرم کی روایت کے مطابق امام احمد فرماتے ہیں کہ یہ حدیث رات کی نیند کے متعلق ہے. دن کو بغیر دھونے کے ہاتھ ڈالنا جائز ہے۔[1]

---

[1] المغنی ص۷۳ ج ۱

یہ پہلی روایت ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ رات کو نیند سے اٹھ کر ہاتھ دھونا مستحب ہے۔ واجب نہیں ہے۔ یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے اور حدیث استحباب پر محمول ہے نہ کہ وجوب پر

طہارت میں امام احمد کے اتباع کا ایک اور مسئلہ ہے جس میں انہوں نے تشدد سے کام لیا ہے اور دوسرے مذاہب سے اس میں منفرد ہیں، وہ یہ ہے کہ وضو میں مضمضہ اور استنشاق واجب ہیں۔ دوسرے مذاہب ثلاثہ کے فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ یہ دونوں چیزیں وضو میں سنت کا درجہ رکھتی ہیں اور واجب نہیں ہیں۔ کیونکہ فرائض وضو تو آیت کریمہ:-

یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَیْدِیَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَیْنِ۔	مومنو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو۔ اور سر کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں دھو لیا کرو (۵-۶)

میں بیان ہو چکے ہیں۔ لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ مضمضہ اور استنشاق وضو میں بھی اسی طرح واجب ہیں جس طرح کہ غسل میں ضروری ہیں۔ کیونکہ منہ اور ناک دونوں چہرے میں داخل ہیں۔ لہٰذا ان کا غسل بھی واجب ہے۔ اور دوسرے یہ کہ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ:-

مَنْ تَوَضَّأَ فَلْیَسْتَنْشِقْ	جو شخص وضو کرے اسے ناک میں بھی پانی ڈالنا چاہئے۔

نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ مضمضہ اور استنشاق وضو میں داخل ہیں۔ اس کے علاوہ آنحضرت کے وضو کو جس نے بھی استقصار کے ساتھ بیان کیا ہے اس نے مضمضہ اور استنشاق کا ذکر ضرور کیا ہے۔ اور آنحضرت کی مداومت ان کے وجوب پر دال ہے۔ کیونکہ آنحضرت کا فعل مامور وضو کا بیان اور تفسیر ہے۔

اس روایت کو حنابلہ ترجیح دیتے ہیں جس کا معنی یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق واجب ہیں۔ ان کے بغیر وضو نہیں ہوتا۔ لیکن دوسری روایت امام احمد سے یہ ہے کہ یہ دونوں وضو میں سنت اور غسل میں واجب ہیں۔ یہی رائے ابو حنیفہ اور ابو ثور کی ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ دونوں وضو اور غسل میں سنت ہیں۔ اس لئے کہ یہ دونوں امور فطرت سے تعلق رکھتے ہیں لفظ فطرت کے معنی سنت کے ہیں۔

اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مذہب حنبلی طہارت معنویہ کے بارے میں بھی کتنے تشدد سے کام لیتا ہے۔

اُونٹ کا گوشت ناقضِ وضو ہے

طہارت کے وہ فروعی مسائل جن میں امام احمد تشدد سے کام لیتے ہیں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو ناقض ہو جاتا ہے۔ عام اس سے کہ اونٹ کا گوشت کچا ہو یا پکا ہوا ہو۔ بہر حال ناقض وضو ہے۔ اسے کھانے کے بعد بغیر وضو کئے نماز نہیں ہوتی۔ دوسرے فقہی مذاہب اس مسلک سے اختلاف رکھتے ہیں۔ امام احمد اپنے مسلک کی تائید میں اس حدیث کو پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت نے فرمایا:۔

"اُونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کر لیا کرو۔ البتہ بکری کا گوشت کھانے کے بعد وضو کی ضرورت نہیں ہے۔"

جمہور فقہاء نے اس استدلال کی تردید کی ہے۔ اور کہا ہے کہ یہ حدیث دوسری حدیث

الوضوء مما یخرج لا مما یدخل — کہ جو چیز بطن انسانی سے باہر نکلتی ہے۔ اس سے وضو واجب ہے۔ نہ اس سے جو پیٹ میں جاتی ہے۔

سے منسوخ ہے۔ نیز ابوداؤد میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ:۔

"آنحضرت کا آخری فعل یہ تھا کہ آگ پر پکی ہوئی چیزوں کے کھانے سے آپؐ نے وضو ترک کر دیا تھا۔"

حنابلہ پہلی حدیث کے رد میں کہتے ہیں کہ یہ ابن عباس کا قول ہے اور اس کے مقابلے میں لحوم ابل والی روایت زیادہ صحیح ہے۔ دوسری حدیث کے متعلق صاحب المغنی لکھتے ہیں:۔

"جابرؓ کی حدیث ہماری حدیث سے معارض نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ وہ صحیح بھی ہے اور خاص بھی ہے اور جابر والی روایت عام ہے۔ اور عام ہمیشہ خاص پر محمول ہوتی ہے۔"

پھر لکھتے ہیں کہ:۔

اگر یہ کہا جائے کہ جابرؓ کی حدیث متاخر ہے۔ لہٰذا وہ ناسخ ٹھہری۔ تو ہم کہیں گے یہ چار وجوہ کی بنا پر صحیح نہیں ہے۔

۱۔ ایک یہ کہ لحوم ابل سے وضو کا حکم "مما مست النار" والی حدیث کے منسوخ ہونے سے متاخر ہے۔

۲۔ لحم ابل اس لئے ناقض وضو ہے کہ وہ لحم ابل ہے نہ کہ اس لئے کہ وہ آگ پر پکا ہوا ہے۔ لہٰذا اگر اونٹ کا گوشت کچا بھی کھایا جائے تو وہ ناقض وضو ہوگا۔ لہٰذا ایک پہلو کا نسخ دوسرے پہلو کے نسخ کو مستلزم نہیں۔

۳۔ جابر کی حدیث عام ہے اور عام خاص کا ناسخ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ نسخ کی شرائط سے یہ بھی ہے کہ دونوں کا جمع متعذر ہو اور عام

اور خاص میں تطبیق ہو سکتی ہے کہ خاص کے افراد کو مستثنیٰ کرکے باقی افراد پر عام کو محمول کیا جائے۔

۴۔ نقضِ وضو والی حدیث صحیح اور مستفیض ہے۔ اس کی صحت، استفاضہ اور خصوص ثابت ہے۔ اور دوسری روایت ضعیف ہے.... [1]

اس تفصیل سے ثابت ہوا کہ لحوم ابل سے نقض وضو کے سلسلہ میں امام احمدؒ دوسرے ائمہ سے منفرد ہیں۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ اونٹ کا دودھ پینے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں امام احمدؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ اونٹ کے گوشت اور اس کا دودھ پینے پر وضو کیا کرو۔"

اور بعض روایتوں میں ہے کہ آپؐ سے اونٹ کے دودھ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا۔ "ان کا دودھ پینے پر وضو کر لیا کرو۔"

دوسری روایت یہ ہے کہ اونٹ کا دودھ ناقض وضو نہیں ہے۔

صاحب المغنی نے لحوم ابل کے ناقض وضو ہونے کی حکمت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اونٹ کے گوشت کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کہ اس میں حرارت زیادہ ہوتی ہے اور نیز دوسرے جانوروں کی بہ نسبت اس کا گوشت زیادہ بدبودار ہوتا ہے بعض حنابلہ اس کی عقلی توجیہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ اونٹ کا گوشت دل میں قساوت پیدا کرتا ہے۔ عرب لوگ کثرت سے اس کا گوشت کھاتے تھے اور اس کے بعد حرمت سے قبل شراب بھی پیا کرتے تھے۔ بنا بریں یہ ضروری ٹھہرا کہ نماز میں حاضر ہونے کے وقت تازہ وضو کر لیا جائے۔ تاکہ شہوت بطن اور عبادت الٰہی کے درمیان یہ وضو حد فاصل بن جائے۔

الغرض یہ فروعی مسائل ہیں جن میں امام احمدؒ کے اتباع سختی میں دوسروں سے منفرد ہیں اور اس سلسلے کی اور بھی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔ ان مثالوں کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مصری اور دوسرے لوگوں کو حق پہنچتا ہے کہ حنبلیت کو تشدد کے ساتھ متصف کریں اور جو شخص بھی دینی مسائل، عبادت میں نزاہت اور تحری حق میں تشدد سے کام لیتا ہو اسے حنبلی کے لقب سے یاد کریں۔ واللہ الموفق

---

[1] المغنی صد ۱۲۹ ج ۱

امام احمد کے مذہب کا نمو

ابن خلدون جو تاریخ اسلامی کے فیلسوف ہیں بلادِ اسلامیہ میں امام احمد بن حنبل کے مذہب کے متبعین کی قلت تعداد پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

امام احمد بن حنبل کے مذہب کے مقلدین کی تعداد کم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مذہب اجتہاد سے بہت دور ہے۔ اور اس کی اصل بنیاد روایات و احادیث کے توافق پر قائم ہے۔[1]

اس تبصرہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مؤرخ فلسفی بھی انہی لوگوں کا سرالاپ رہا ہے جو امام احمد کے وصف اجتہاد کے منکر ہیں اور انہیں دائرہ فقہا سے نکال کر علمائے حدیث کے زمرہ میں داخل کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اسے بالکل فقہاء کے زمرہ سے خارج نہیں کرتے۔ بلکہ اعتراف کرتے ہیں کہ اس میں تھوڑا سا اجتہاد بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن روایت و حدیث کا پہلو غالب ہے۔ وہ بعض حدیثوں کی تائید دوسری حدیثوں سے کرتے ہیں۔ ضعیف کی قوی سے توثیق کرتے ہیں۔ ضعیف روایات کے طرق کو جمع کرتے ہیں اور بعض کی بعض سے تائید کرتے ہیں۔ اس طرح وہ ضعیف کو قوی بنا لیتے ہیں۔ یا کم از کم ضعیف نہیں رہنے دیتے مگر ہم بتا چکے ہیں کہ یہ نظریہ درست نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام احمد فقیہہ اور مجتہد تھے۔ البتہ ان کا اجتہاد سنن ردیہ، آثار صحیحہ اور صحابہ و تابعین کے فتاویٰ پر مبنی تھا۔ ان کی رائے کی بنیاد حدیث پاک پر تھی۔ اسی پر وہ قیاس کرتے تھے اور جب کسی مسئلہ سے لوگ دوچار ہوتے تو وہ آثار صحابہ کے مطابق فتویٰ دیتے تھے۔ اگر کسی واقعہ میں وجہ شبہ نظر نہ آتی اور نہیں سلف سے اس کا ثبوت نہ ملتا تو صحابہ کرام کے طریق پر مسائل کی دراست کرتے اور مسلک و اجتہاد میں ان کے منہاج کی پیروی کرتے۔ اس بنا پر ان کا اجتہاد عمدہ اور مضبوط تھا جو حدیث و اثر کے سرچشمہ سے سیراب ہوتا تھا۔ اور آثار سلف، معانی آثار

---

[1] مقدمہ ابن خلدون ص ۴۴۲ طبعۃ الخشاب

طرائق وصول اور سلف کے منہاج استنباط مسائل سے مدد حاصل کرتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی فقہ اثر یا شبہ اثر پر مبنی ہے۔ اور ان کا مرتبہ کسی طرح بھی فقیہہ اور مجتہد سے کم نہیں۔ کیونکہ فقہ ان فتاویٰ کا نام نہیں ہے جو قیود سلف سے آزاد ہوں۔ بلکہ آنحضرت کے عمل مبارک اور صحابہ کرام کے طریق کی روشنی میں فتویٰ دینے کا نام ہے جسے وہ اجتہاد کے وقت اختیار کرتے تھے۔

اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ ابن خلدون نے امام احمد کے قلت اجتہاد اور کثرت روایات کا ذکر کرتے ہوئے جو یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ فقیہہ سے زیادہ محدث تھے یا ان کی فقہ روایات پر مبنی تھی نہ کہ درایت پر — اس میں امام احمدؒ سے انصاف نہیں کیا۔

ابن خلدون نے دوسری مرتبہ پھر یہ حکم لگاکر غلطی کی ہے۔ کہ امام احمد کے متبعین کی قلت ان کے قلت اجتہاد کی دلیل ہے۔ حالانکہ یہ بات فی نفسہ بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ عوام جب کسی امام کی تقلید اختیار کرتے ہیں تو وہ موازنۂ ادلہ اور کسی فقیہہ کی مقدار فقہ کی معرفت پر مبنی نہیں ہوتی۔ مصر و شام کے عوام اگر امام شافعی کے مقلد ہیں تو یہ اس لئے نہیں ہے کہ مصریوں اور شامیوں نے امام شافعی اور دوسرے ائمہ کے مقدار اجتہاد کا صحیح موازنہ کر کے یہ مسلک اختیار کیا ہے۔ یہی بات امام مالک اور امام ابوحنیفہ کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مقلدین کی کثرت و قلت کا انحصار سیاسی اور اجتماعی حالات پر ہوتا ہے۔ جو کسی مذہب کے پھیلنے میں آسانی یا دشواری پیدا کر دیتے ہیں مثلاً امام ابوحنیفہ کے مذہب کا اگر عراق میں غلبہ پایا جاتا ہے تو اس لئے کہ وہاں ان کے اصحاب کی کثرت تھی جن میں سے بعض نے خلافت اسلامیہ میں مناصب حاصل کئے، مسند قضا پر فائز ہوئے اور اسی کے اصولوں کے مطابق انہوں نے فیصلے کئے جب تقلید کا چرچا ہوا تو علماء کی ایک بڑی جماعت نے ان کی تقلید کی۔ اسی پر ہر مذہب کسی مقام پر وسعت کے ساتھ پھیلا ہے تو وہاں ایسے حالات اور مؤثرات تھے جن کی وجہ سے اس اقلیم میں پھیلنے میں اسے کامیابی ہوئی۔ اور وہ حالات دوسری جگہ میسر نہ آئے۔ لہٰذا کسی مذہب کی نشر و اشاعت کے سلسلہ میں قوت دلیل یا کثرت اجتہاد کو سلبی یا ایجابی طور پر بطور عام مؤثر کے پیش نہیں کیا جا سکتا۔

امام احمد کا مذہب اگر دوسرے مذاہب کی طرح کثرت کے ساتھ نہیں پھیل سکا تو اس کا سبب ان کا قلت اجتہاد نہیں ہے بلکہ کچھ دوسرے محرکات ہیں اور ابن خلدون جیسے شخص کے لئے مناسب نہ تھا کہ اس بارے میں مقدار اجتہاد کو درمیان میں لا کھڑا کرتا۔

اجتہاد کے بارے میں امام احمد کا ایک خاص طریقہ تھا۔ جس سے ایک بادی النظر آدمی یہی سمجھتا ہے کہ امام احمد دوسرے ائمہ کے مقابلہ میں قلیل الاجتہاد تھے اور وہ طریق یہ تھا۔ کہ وہ صرف انہی مسائل میں فتویٰ دیتے تھے جو واقعی صورت اختیار کر لیتے تھے۔ وہ تدوین و تخریج مسائل کے عادی نہ تھے۔ اس طریق میں وہ امام مالک کے ہم مسلک تھے۔ اگرچہ امام مالک کے اصحاب کبھی کبھی تخریج کی طرف متوجہ ہوتے تھے اور حیلہ بازی سے کام لیتے تھے تاکہ امام مالک انہیں فرضی مسائل کا جواب دیں۔

لیکن امام احمد صرف وہی فتویٰ دیتے جس کے متعلق ان سے سوال کیا جاتا تھا۔ مگر تفریعات کا دروازہ نہیں کھولتے تھے۔ کیونکہ ان کا اعتقاد یہ تھا کہ فتویٰ مفتی کے لئے ایک قسم کی آزمائش ہے۔ لہٰذا اس میں وسعت سے کام لینا مناسب نہیں ہے۔ اور نہ واقعی صورتوں سے آگے نکل کر امکانی صورتوں پر حکم لگانا چاہیئے۔ امام صاحب کے بعد علماء حنابلہ بھی فی الجملہ اسی مسلک پر عامل رہے اگرچہ کثرت حوادث نے انہیں فرض و تقدیر اور تفریع سے بے نیاز کر دیا تھا۔ جیسا کہ ہم آئندہ اس کی وضاحت کریں گے۔

ابن رجب حنبلی اپنی کتاب جامع العلوم والحکم میں اربعین نوویہ کی نویں حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:[1]۔

میمونی نے کہا:۔ میں نے ابو عبداللہ (احمد بن حنبل) سے ایک مسئلہ پوچھا۔ تو انہوں نے فرمایا:۔

کیا یہ مسئلہ واقعی ہے؟ کیا تم اس سے دوچار ہو چکے ہو؟ وغیرہ

"اور لوگ اس بارے میں مختلف الخیال ہیں۔ بعض اتباع حدیث تو وہ ہیں جنہوں نے فتویٰ کا دروازہ بالکل بند کر دیا ہے۔ یہاں تک کہ دین کے متعلق ان کی علم و فقہ بالکل محدود ہو کر رہ گئی ہے اور ان کی مثال رُبَّ حامل فقہٍ غیر فقیہ کی ہے اور فقہاءِ عراق نے تولید مسائل میں بڑی وسعت سے کام لیا اور وہ ممکن الوقوع اور نا ممکن الوقوع مسائل میں اپنے اجتہاد کے گھوڑے دوڑاتے رہے۔ اس طرح نہایت کثرت کے ساتھ خصومات و جدال کے دروازے کھول دیئے۔ جس کی وجہ سے دلوں میں افتراق پیدا ہو گیا اور بغض و عداوت اور ہوا و شحنا نے قرار پکڑ لیا اور لوگ طلب علو و مباہات اور لوگوں کو اپنی طرف پھیرنے میں ایک دوسرے کا مقابلہ کرنے لگے۔ علمائے ربانی نے اسی چیز کی مذمت کی تھی اور حدیث بھی اس کی تحریم اور قبح پر دلالت کرتی ہے۔"

رہے علمائے حدیث جو حدیث پر عامل تھے انہوں نے کتاب اللہ کو سمجھنے میں کوشش کی اور اس چیز کو برقرار رکھا جو سنت صحیحہ، کلام صحابہ و تابعین سے ثابت ہو۔ پھر حدیث کے صحت و سقم اور اس کی فقہ پر بحث کی۔ سنت کے معانی پر غور کیا۔ اس کے بعد تفسیر حدیث

---

[1] وہ نویں حدیث ابوہریرہ کی روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا "جس چیز سے میں منع کروں اس سے رک جاؤ اور جس چیز کا حکم دوں اسے جہاں تک ہو سکے بجالانے کی کوشش کرو۔ پہلی امتیں صرف کثرت مسائل اور اپنے انبیاء کے بارے میں اختلاف کی وجہ سے ہلاک ہوئی ہیں۔" ۱۲

مسائل حلال وحرام، اصول سنت، زہد ورقاق وغیرہ کے بارے میں صحابہ کرام اور تابعین عظام کے کلام کو سمجھنے کی کوشش کی، یہی طریقہ امام احمد اور ان کے ہم مسلک دوسرے علمائے ربانی اہل حدیث کا تھا۔ اور اگر کوئی شخص ان چیزوں پر غور وفکر کرے تو اسے اہل الرای کے بیکار اور غیر واقعی مسائل پر، جو خصومات وجدال اور کثرت قیل وقال پر مبنی ہیں ــــ توجہ دینے کی کم فرصت مل سکتی ہے اور امام احمد سے عام طور پر جب ان غیر واقعی مولّد مسائل کے بارے میں سوال کیا جاتا تو آپؒ یہی فرماتے۔

"ان محدث مسائل سے ہمیں معاف رکھو"

اس تفصیل سے یہ چیز ثابت ہوتی ہے کہ امام احمد سے جب کسی مسئلہ کے متعلق سوال کیا جاتا تو وہ احادیث رسول اور آثار صحابہ وتابعین کی روشنی میں اس کا جواب دیتے۔ ان کے طرق فتویٰ اور مسلک سے رہنمائی حاصل کرتے اور ان کے منہج کے پابند رہتے۔

مدارک فتویٰ میں وسعت کا سبب

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب امام احمد واقعی مسائل کے علاوہ فتویٰ نہیں دیتے تھے۔ اور انہوں نے اپنے آپ کو مناہج سلف کا پابند بنا رکھا تھا تو کیا ان کے اس طرز عمل سے حنبلی مسلک میں کچھ نقص پیدا ہوا؟ یا وہ حالات زمانہ کا ساتھ نہیں دے سکے؟ واقعہ یہ ہے کہ امام احمد کے جو فتاویٰ ان کی وفات کے بعد جمع کیے گئے ہیں اور ان کے اصحاب وتلامذہ نے انہیں نشر کیا ہے وہ افتار کے لئے بالکل کافی ہیں اور امام احمد کی کثرت روایتِ حدیث، فتاویٰ صحابہ کے حفظ نے اس سے کہ وہ صحابہ حجاز میں مقیم ہوں یا مصر و شام کی طرف سفر کر کے چلے گئے ہوں یا عراق ویمن اور دوسرے ممالک اسلامیہ میں سکونت پذیر ہوں ــــ نے ان کے سامنے قضایا کا اتنا بڑا مجموعہ جمع کر دیا تھا جس نے مدارک فتویٰ اور اس کے طرق میں وسعت پیدا کر دی تھی۔ پھر ان کے دور میں جو مسائل واقعۃً پیش آئے۔ انہوں نے انہیں فرضی مسائل کے گھڑنے سے بے نیاز کر دیا تھا۔ کیونکہ اس دور میں اجتماعیت کی حدود پھیل گئی تھیں اور مسائل حیات نے اسقدر وسعت اختیار کر لی تھی کہ انہیں فرض وتقدیر کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوتی تھی۔

ابن رجب فرماتے ہیں کہ مسائل واقعیہ کے احکام کا علم غیر واقعی مسائل کے حل کو سہل کر دیتا ہے۔ ان کے کلام کا متن یہ ہے:-

"جو شخص علم کے طرق پر چلے وہ حوادث واقعیہ کا جواب سمجھنے پر قدرت حاصل کر لیتا ہے۔ کیونکہ ان کے اصول ان اصول کے اندر پائے جاتے ہیں جن کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں۔ (یعنی کتاب وسنت اور صحابہ وتابعین

کے آثار ہیں،

یہی وجہ تھی کہ فقہ حنبلی نمو کے قابل بن گئی۔ کیونکہ وہ قرآن وسنت کے معانی اور فتاویٰ وقضایا سلف اور ان سے مستنبط اصول کے سوا کسی چیز کی پابند نہیں تھی۔

فقہ اسلامی کے استقراء کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ جس فقہ میں تفریعات کی کثرت ہوا اور وہ ضوابط قیاسیہ میں جکڑی ہوئی ہو جیسے فقہ حنفی کا حال ہے اور قریبًا فقہ شافعی کا بھی، تو وہ ضوابط قیاسیہ کی پابند ہو کر رہ جاتی ہے۔ جب کوئی فقیہ حوادث سے دوچار ہوتا ہے تو اپنے سامنے مذہبی نصوص پاتا ہے جو قیاس پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور بسا اوقات وہ زمانہ کے حالات سے مناسبت نہیں رکھتے تو وہ قیاسی نصوص اس مفتی اور صحیح فتویٰ کے درمیان مانع بن کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ مذہب حنفی کے مجتہدین ضوابط وتفریعات قیاسیہ کی وجہ سے استحسان اور عرف کو زیادہ سے زیادہ کام میں لانے پر مجبور ہو گئے۔ یہاں تک کہ متاخرین کو ہم عرف سے اسقدر متاثر دیکھتے ہیں کہ وہ متقدمین کے قیاسات وتفریعات کی تحلیل کرتے ہیں۔ لیکن وہ ان سے اختلاف کرتے ہیں اور اس اختلاف کا نام اختلاف زمان ومکان رکھتے ہیں نہ کہ اختلاف دلیل وبرہان۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حالات آگے بڑھنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔ لیکن وہ متحیر ہو کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ ان دشواریوں سے صرف وہی فقہاء محفوظ ہیں جو غیر واقعی امور میں فتویٰ نہیں دیتے اور نہ وقوع سے قبل کسی چیز کو فرض کرنے کے عادی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا طریق تخریج کسی سابق امام یا متقدمین کی آراء کا پابند نہیں ہوتا اور نہ ان کے اجتہاد کے راستہ میں کوئی چیز حائل ہونے پاتی ہے۔

ہم امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے مذہب میں کسی قدر تفاوت کے ساتھ یہ امر مشترک پاتے ہیں کہ یہ دونوں بزرگ واقعی امور میں فتویٰ دینے کے عادی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے مسلک میں یہ لچک موجود ہے کہ مختلف زمانوں میں پیش آنے والے مسائل کا حل متقدمین کے اقوال کی روشنی میں پیش کر سکیں۔ اس کا سبب واضح ہے جس کی تفصیل کی ضرورت نہیں۔ بات یہ ہے کہ جن لوگوں نے کثرت کے ساتھ تفریع اور فرض وتقدیر سے کام لیا اور ضوابط ومقاییس وضع کئے۔ ان سے فروعی مسائل کے احکام کثرت کے ساتھ منقول ہوئے اور وہ قواعد ضابطہ نقل ہو کر اخلاف تک پہنچ گئے۔ پھر جب تقلید ائمہ کا دور آیا اور ان کے حدود اجتہاد سے نکلنا بند ہو گیا تو ان کے اخلاف انہی اقوال وضوابط میں مقید ہو کر رہ گئے اور ان کے فتاویٰ پر انہیں اکتفا کرنا پڑا، وہ کبھی مسائل زندگی پر انہیں منطبق کرنے میں بڑی دشواری سے دوچار ہوتے تو ان قیود کی گراں باریوں سے نکلنے کے لئے چلے اور راستہ

تلاش کرنے لگے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب حنفی میں حیل کی کثرت پائی جاتی ہے۔ اور مذہب شافعی میں مخارج وحیل کا کچھ وجود ملتا ہے۔ درحقیقت حیل ومخارج کی بنیاد مذہبی قیود کو ہلکا کرنے کے لئے رکھی گئی تھی۔ تاکہ مذہبی احکام کو زمانے کے پیش آمدہ مسائل پر منطبق کیا جاسکے اور لوگ حرج وضیق محسوس نہ کریں۔ اگرچہ بعد میں لوگوں نے ان حیل کو تضییع حقوق کا حیلہ بنالیا اور باطل طریقوں سے لوگوں کا مال کھانے لگے۔ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں کو حلال اور حلال کردہ چیزوں کو حرام ٹھہرالیا۔

لیکن مذہب حنبلی اور بڑی حد تک مذہب مالکی میں بھی چونکہ فتوے صرف واقعی مسائل کے متعلق دئے جاتے تھے۔ لہٰذا جب دور اجتہاد کے بعد دور تقلید کا زمانہ شروع ہوا تو ان کے مقلدین کو صرف واقعیہ مسائل میں فتوے ملے۔ لہٰذا وہ متقدمین کے اقوال ومناہج پر تخریج کے لئے مجبور ہوگئے۔ کیونکہ ان کے سامنے اپنے امام کے ایسے اقوال موجود نہیں تھے جو تخریج وبحث میں مانع بن کر کھڑے ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب حنبلی حیلہ بازی سے دور نظر آتا ہے اور حنبلی مذہب میں کسی حالت میں بھی حیلہ کی اجازت نہیں ہے۔ اور مخارج سے کام لینے کی بھی شاذونادر ہی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس وجہ سے ہم حنبلی کتابوں میں حیلہ کا لفظ دیکھتے بھی ہیں تو استنکار کے طور پر۔

حنبلی مذہب میں عرف عام کی حیثیت

مالکی اور حنفی مذہب کی طرح حنبلی مذہب بھی نصوص وآثار نہ ملنے کی صورت میں عرف پر فتویٰ دیتا ہے اور آثار ومصلحت کی عدم موجودگی میں مفتی لوگوں کے عرف پر فتویٰ دینا گوارا کرلیتا ہے خصوصاً ایمان وصایا اور عقود کے الفاظ عرف عام کے مطابق استعمال ہوتے ہیں۔ حافظ ابن القیم اس مبحث پر تفصیلی بحث کے بعد فرماتے ہیں:۔

> اگر تمہارے پاس دوسرے ملک کا کوئی شخص آکر فتویٰ طلب کرے تو اسے اپنے شہر کے عرف پر فتویٰ نہ دو۔ بلکہ اس سے اس کے شہر کا عرف معلوم کرو اور اسی کی بنیاد پر فتویٰ دو، اپنے شہر کے عرف اور اپنی کتابوں کی اصطلاحات پر فتویٰ جاری نہ کرو ——— یہ اصل فقہ ہے اور جو شخص صرف کتابوں کی منقولات کے مطابق فتویٰ دے دیتا ہے اور عرف وعادت، زمان ومکان، احوال اور قرائن احوال کے اختلاف کو مدنظر نہیں رکھتا۔ وہ نہ صرف خود گمراہ ہے بلکہ دوسروں کو بھی گمراہ کررہا ہے۔ اور اس کا جرم اس طبیب کے جرم سے زیادہ سنگین ہے۔ جو تمام لوگوں کا علاج یکساں طور پر کتب طب کے مطابق کرتا ہے ۔ اور بلاد وعادات، زمان وطبائع کے اختلاف کو ملحوظ نہیں رکھتا۔ ایسا طبیب اور ایسا مفتی دونوں جاہل ہیں

جو لوگوں کے ادیان و ایمان کے لئے نقصان دہ ہیں۔ اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ ہی مددگار ہے[1]۔

اور حقیقت بھی یہی ہے کہ آثار و نصوص نہ ملنے کی صورت میں عرف کے مطابق فتویٰ دینا لوگوں کے لئے آسانی پیدا کرنے کا موجب ہے اس لئے کہ یہ فتویٰ معروف کی بنا پر ہے۔ جس کی حرمت ثابت نہیں ہے اور نہ اس کی مضرت پر کوئی دلیل موجود ہے جب عرف و عادت کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا تو لوگوں کے دلوں میں احکام قرار پکڑ لیں گے۔ بشرطیکہ وہ شرع کریم کے خلاف نہ ہوں۔

جب یہ بات مسلم ہے کہ مذہب حنبلی میں آثار و نصوص کی موجودگی میں عرف کے مطابق فتویٰ کی گنجائش پائی جاتی ہے۔ اور امام احمد سے تمام وقائع کے مطابق فتاویٰ منقول نہیں ہیں۔ اس بنا پر مذہب حنبلی میں کافی لچک پائی جاتی ہے اور بہت سے عقود ایسے ہیں جو عرف سے ماخوذ ہیں اور عرف کے علاوہ ان کی اصل نہیں ملتی، جیسا کہ بیع بقطع السعر وغیرہ کے متعلق ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ عقود عرف پر مبنی ہیں اور شریعت کی رو سے مستنکر نہیں ہیں۔ لہٰذا وہ صحیح الحکم ہیں اور دوسروں کے قیاس میں یہ وسعت نہیں ہے۔

یہ واقعہ ہے کہ امام احمد نے خود فقہ مدون نہیں کی۔ ان کے اصحاب نے فقہی مسائل روایت کئے ہیں اور حضرت امام صاحب کی زندگی میں ہی تمام بلاد اسلامیہ سے استفتار کے لئے لوگ اُن کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔ چنانچہ ماوراء النہر، فارس، خراسان، مصر و شام، یمن و حجاز غرض تمام ممالک سے فتویٰ دریافت کرنے کے لئے لوگ آتے اور حضرت امام صاحب کے فتاویٰ کو نقل کر کے اپنے شہروں کو لے جاتے اور امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہٗ سے جو سوال کیا جاتا اس کے بارے میں فتویٰ دیتے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام احمد اپنے پہلے فتویٰ کی پابندی نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ وہ آپ کے پاس لکھا ہوا نہیں ہوتا تھا۔ جس کی طرف مراجعت کر کے اس کی تنقیح فرما لیتے۔ جیسا کہ امام شافعی کی عادت تھی کہ انہوں نے عراق میں اپنی کتابیں لکھیں پھر مصر آکر ان کو منقح کیا جسے شافعی علماء مذہب جدید یا مصری فتویٰ سے تعبیر کرتے ہیں۔

نیز امام احمد ہمیشہ دلیل کی طرف متوجہ رہتے تھے۔ ان کا پہلا فتویٰ انہیں دلیل کی اتباع سے روک نہیں سکتا تھا یہی وجہ تھی کہ وہ اپنے فتاویٰ یا مسائل کی کتابت سے منع کیا کرتے تھے۔ نیز وہ ہمیشہ مسائل واقعیہ میں فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اور ان میں تشابہ کامل کی صورت نہیں ہوتی تھی بلکہ متفرق واقعات ہوتے تھے جن کے درمیان احوال و ملابسات کی وجہ سے

---

[1] اعلام الموقعین

اختلاف پایا جاتا تھا۔ اور یہ واقعہ ہے کہ بواعث ونتائج کے اعتبار سے احکام مختلف ہوتے ہیں۔ اگرچہ ان کا مظہر اور صورت ایک ہوتی تھی لیکن حکم مختلف ہوتے تھے۔

یہی وجہ ہے کہ ایک ہی مسئلہ کے بارے میں امام احمدؒ سے مختلف اقوال وروایات منقول ہیں اور امام احمدؒ کی فقہ کے باب میں ہم اس کی کافی وضاحت کر چکے ہیں

اقوال وروایات کی کثرت سے ابواب تخریج میں وسعت پیدا ہوگئی کیونکہ آئندہ واقعات کے متعلق مفتی کے سامنے متعدد اقوال آجاتے ہیں اور وہ اقرب روایات کے لحاظ سے مسئلہ کی تخریج کر سکتا ہے اور لوگوں کی اصلاح کا خیال کر سکتا ہے۔ فقیہ پر مسلک تنگ نہیں ہوتا، اگر ایک ہی قول اور ایک ہی روایت ہوتی تو مفتی کو سخت دشواری کا سامنا ہوتا اور پیش آمدہ واقعہ کا معالجہ نہ کر سکتا۔ اور نہ ہی احوال وزمان کی رعایت ملحوظ رکھ سکتا اور نہ فتویٰ میں روشنی پیدا ہو سکتی

فقہیات کے استقراء کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن فقہاء نے اجتہاد کا دروازہ مکمل طور پر بند کر دیا ہے وہ حنفی اور شافعی ہیں اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ مفتی کے لئے مجتہدانہ صلاحیت کا حامل ہونا ضروری ہے۔ تاکہ وہ تحقیق مناط یعنی مخرج وتطبیق کی صورت کو اچھی طرح سمجھ سکے۔ ان کا کہنا ہے کہ اجتہاد کی اس قسم سے کوئی زمانہ خالی نہیں رہتا بلکہ جب تک مسلمان موجود ہیں اور اسلام قائم ہے اس وقت تک یہ اجتہاد باقی رہے گا۔ اس لئے کہ حوادثات کی صور ماضیہ اور لاحقہ میں خواہ کتنی مشابہت پائی جائے لیکن وہ اپنے مشخصات کے اعتبار سے متحد نہیں ہو سکتے۔ وہ ظاہر میں کسی ایسی صورت سے التباس رکھتے ہیں جس کا حکم پہلی صورت کے مغایر ہوتا ہے۔ اس باریکی کو ایک مقلد نہیں سمجھ سکتا۔ بلکہ مخرج ہی پہچان سکتا ہے۔ اس لئے مالکیہ کا مسلک شوافع اور احناف کے مسلک سے اپنے اندر زیادہ وسعت اور کشادگی رکھتا ہے۔

ان مذاہب ثلاثہ کے بعد حنابلہ کا دور شروع ہوتا ہے۔ انہوں نے ہر لحاظ سے اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھا۔ اگرچہ ذہنی قوتیں مختلف اور مدارک متباین ہوتے ہیں۔ لیکن کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اجتہاد کے دروازے کو بند کرے اگرچہ تمام کے تمام لوگ اجتہاد کی اہلیت نہیں رکھتے۔ بلکہ ہر شخص اپنے مدارک اور میسرات کے مطابق استعداد رکھتا ہے۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ کسی زمانہ میں بعض اقالیم مجتہد سے خالی ہوں لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ سرے سے اجتہاد ہی حرام ہے۔ اور اس کا دروازہ مقفل ہو چکا ہے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمتوں میں تقاصر پیدا ہو گیا ہے۔ اگرچہ اسباب میسر اور دروازہ کھلا ہوا ہے۔

اجتہاد کا دروازہ کھلا رہنے کا مسئلہ مذہب حنبلی میں ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کے اقوال بکثرت موجود ہیں۔ یہاں تک کہ متقدمین فقہاء سے ابن عقیل فرماتے ہیں۔ کہ اجتہاد کے فتح باب میں متقدمین حنابلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ متاخرین میں بعض لوگ ایسے نظر آتے ہیں۔ جو کسی زمانہ کے مجتہد مطلق سے خالی ہونے کے قائل ہیں۔ چنانچہ ابن حمدان حنبلی لکھتے ہیں :۔

"ایک عرصہ سے کوئی مجتہد مطلق موجود نہیں ہے۔ حالانکہ اس زمانہ میں پہلے زمانہ کی بہ نسبت زیادہ سہولتیں موجود ہیں۔"

ان الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ امر واقعہ کا اقرار کر رہے ہیں لیکن مجتہد کی عدم ضرورت کا اقرار نہیں کرتے بلکہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ جب ایسے زمانے گزر چکے ہیں جن میں کوئی مجتہد موجود نہیں تھا تو یہ کوئی خوشی کی بات نہیں ہے۔ بلکہ قابل تعجب ہے کہ تدوین سنن، توافر آثار، استنباط و سائل اجتہاد اور جمع اقوال جن سے کھوٹی کھری حدیثیں متمائز ہو چکی ہیں ——— کے باوجود ایسا کیوں ہے۔

پھر جب اجتہاد کا دروازہ کھلا ہے اور امام احمد کے اصحاب و اتباع اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ مستقل مجتہدین سے کوئی زمانہ خالی ہو سکتا ہے تو یہی مذہب ایسا ہے جو آزاد فکر فقہا کا مستقر بن سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر دور میں اس مذہب کے اندر بڑے بڑے علماء ہوتے رہے ہیں اور ایسا بھی ہوا ہے کہ بعض علماء نے جب یہ دیکھا کہ اس مذہب کے اندر حریت فکر اور تازگی پائی جاتی ہے اور اس کا مدار استدلال حدیث و آثار ہیں تو انہوں نے اپنا مذہب چھوڑ کر اس مسلک کو قبول کر لیا اور اس مذہب کی وسعت میں پناہ لی۔ بے شک عوام سے اس مذہب کے ماننے والے کم ہیں۔ لیکن علماء مجتہدین کی اس میں کثرت ہے۔ اور ایسے لوگ موجود ہیں جو مقلد نہیں ہیں۔ بلکہ دلائل صحیحہ سے جانچ کر مذہب کو قبول کرتے ہیں اور اس مذہب کے لئے صرف امام ابن تیمیہ اور ابن القیم کا وجود ہی کافی ہے۔ یہ دونوں ہی سب علماء پر بھاری ہیں۔ خواہ ان کے مقابلہ میں علمائے زماں کو کیوں نہ رکھا جائے

ان واقعات کی روشنی میں ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ مذہب اثری ایسا مذہب ہے۔ جس کے عناصر اصول میں ہر قسم کے اسباب نمو پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایسے لوگ پیدا ہوئے جنہوں نے اس کی منزلت میں اضافہ کیا۔ اور اعلیٰ طریق سے اس کی تعبیر کی۔ انہوں نے اس میں ایسی زندگی پیدا کر دی کہ ہر زمانہ اور ہر مقام کے پیش آمدہ حوادث کو اپنے

اندر سمو سکتا ہے۔

اس مذہب کے عوامل نمو کا تجزیہ کیا جائے تو انہیں تین چیزوں کی طرف لوٹا سکتے ہیں:۔

۱۔ فقہ حنبلی کے اصول۔

۲۔ فتاویٰ اور تخریجات۔

۳۔ اکابر مذہب

یہ تینوں عوامل ایسے ہیں جو مذہب حنبلی کی قوت اور توانائی کا سبب بنے اور یہی وہ غذا ہے جس سے اس مذہب میں نمو پیدا ہوا۔ اب ہم ان عوامل میں سے ہر ایک پر تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔

۱ - فقہ حنبلی کے اصول اور نمو میں ان کا حصہ

امام احمد نے جن اصول پر اپنی فقہ کی بنیاد رکھی اور ان کے بعد علمائے حنابلہ نے جن اصولوں کو استنباط میں ملحوظ رکھا ان پر سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ فقہ حنبلی کے طرقِ استنباط میں کس قدر وسعت پائی جاتی ہے اور یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ آثارِ سلف نے اس مذہب کی فقہ کو مالا مال کیا، مرویات کی کثرت نے وجوہِ قیاس اور ان پر مبنی نظائر میں وسعت پیدا کر دی اور اصولوں کی تعداد میں اضافہ ہو گیا، مثلاً مصالح مرسلہ، ذرائع اور استصحاب سے وسعت کے ساتھ استنباط نیز امور کو ان کی اصلی حالت یا عفو پر چھوڑ دینا، تا آنکہ ان کا طلب و منع کسی دلیل سے ثابت ہو۔ یہ وہ اصول ہیں جنہوں نے اس فقہ کی خصوصیت میں غیر معمولی اضافہ کیا۔

استنباط کے طریقوں کی کثرت فی ذاتہٖ وسعت کا سبب بنتی ہے۔ کیونکہ اس سے اجتہاد کے سرچشموں میں تکثر پیدا ہو جاتا ہے اور عناصر مختلفہ اس کے معاون بن جاتے ہیں۔ جس سے ایک مضبوط فقہی مذہب تشکیل پاتا ہے۔ جس کے فقہی مصادر متعدد ہوتے ہیں اور فقیہ کو ایک باثروت فقہ اور مضبوط احکام بخشتا ہے اور صحیح راستہ پر قائم رکھتا ہے۔

مذہب حنبلی کے عوامل نمو

مذہب حنبلی کے عوامل نمو میں صرف کثرت اصول ہی کارفرما نہیں ہے بلکہ ان اصولوں کی ہر نوع نے فقہ حنبلی کو امتیاز بخشا ہے۔ انہی چیزوں کی کثرت نے اس مذہب کو زندہ رکھا ہے جو اپنے ضمن میں قوت و نمو کے عناصر لئے ہوئے ہے

ہم ان عوامل میں سے بعض کو بیان کرتے ہوئے بتائیں گے کہ امام احمد کے وسعتِ علمی کو اس مذہب کے اسباب نمو میں دخل ہے۔ صرف فتاویٰ صحابہ کو لیجئے، بعض بادی النظر لوگ جو فکر و نظر کے عادی نہیں ہوتے یہ سمجھتے ہیں کہ فتاویٰ صحابہ پر اعتماد کرنے سے فقہ حنبلی میں جمود پیدا ہو گیا ہے۔ لہذا یہ اسباب خصب سے نہیں ہے۔ ابن خلدون اور متقدمین

و متاخرین کی جو عبارتیں ہم نقل کر چکے ہیں ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد فقیہ نہ تھے بلکہ صرف محدث تھے۔ ان کا شمار علمائے آثار میں ہو سکتا ہے فقہاء میں نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ امام احمد کے ہاں روایت آثار کی کثرت ہے یہاں تک کہ ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ اقالیم اسلامیہ میں وہی پہلے شخص ہیں جنہوں نے احادیث و آثار کو استیعاب کے ساتھ جمع کرنے میں سب سے زیادہ جدوجہد کی اور امام احمد کے ہاں آثار کی یہ کثرت فقہ حنبلی کی ثروت کا ایک سبب ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ امام احمد کے تمام احادیث یا اکثر پر احاطہ نے انہیں قضایا و احکام کا اتنا بڑا ذخیرہ بخشا کہ وہ نہایت حسن و مہارت کے ساتھ استنباط کرنے لگے۔ بہت سے حوادث کے احکام انہیں نصوص سے حاصل ہو جاتے۔ مزید برآں قیاس میں وسعت پیدا کی اور جو واقعہ پیش آتا اور وہ اس کا حکم نص میں نہ پاتے تو نصوص کا ذخیرہ وافر ہونے کی بنا پر استنباط کر لیتے اور قضایا یا فتاویٰ صحابہ یا جو مرویات موجود تھے ان کی مدد سے شبیہ کی تلاش کر لیتے اور نہایت خوبی کے ساتھ مختلف مسائل کے مابین تنظیر قائم کر لیتے اس لئے کہ آثار و احادیث کی حفظ سے پیش آمدہ مسئلہ کے اشباہ و امثال کی قریب تر صورت نکال لیتے تھے۔ یہ بات وہ مفتی نہیں کر سکتا جو علم حدیث کا جامع نہ ہو، وہ تنظیر کا کام اپنے حفظ کردہ علم کے مطابق کرے گا۔ وہ قیاس سے کام لے گا لیکن شبہ کی بعض صورتیں ایسی بھی ہوں گی جو اس کے علم و اطلاع سے باہر رہ جائیں گی۔ ان میں وجہ شبہ اقوی ہوتی اور اوصاف مناسبہ اور علل ضابطہ ان میں زیادہ قوی ہوں گی۔ اور دوسری صورتوں کی بہ نسبت ان پر قیاس کرنا زیادہ قوی ہوگا۔

احادیث و اخبار کا جامع علم قیاس کے راستوں کو آسان اور محکم کر دیتا ہے اور شارع کے مقاصد عمومی جو آنحضرت کے نصوص و اعمال اور اقوال میں بکھرے ہوتے ہیں ان کو ترتیب تر کر دیتا ہے۔ لہٰذا صحابہ کے فتاویٰ اور قضایا کا علم جامع علم ہے جو فقیہ کو عناصر فقہ میں کامل طور پر مدد دیتا ہے اور اقالیم مختلفہ میں متفرق حوادثات کے لئے احکام عطا کرتا ہے۔ جو مختلف حضارتوں کے میل جول سے اسلام میں پیدا ہوتے ہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ امصار کی فتح کے بعد صحابہ کرام یمن و شام، مصر و عراق اور فارس وغیرہ کے مختلف بلاد اسلامیہ میں پھیل گئے۔ ان اقالیم میں انہوں نے بلاد مفتوحہ کی مختلف حضارتوں کے اثرات دیکھے۔ انہیں وہاں ایسے حوادثات سے پالا پڑا جو بلاد عرب میں ناپید تھے۔ انہوں نے وہ حوادث بھی دیکھے جو مختلف تہذیبوں کے امتزاج سے صدر اسلام میں پیدا ہوتے

اور انہوں نے ان حوادث کے متعلق مرویات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنباط کئے چنانچہ ان میں قضاۃ اور مفتی تھے جن کی طرف ان حوادثات کے متعلق احکام شرعی دریافت کرنے کے لئے رجوع کیا جاتا تھا۔ اسی طرح کبار تابعین کے قضایا اور فتاویٰ سے ان حضارات و مدنیات کے سلسلہ میں جو فکر اسلامی سے دوچار ہو رہی تھیں مدد لیتے تھے۔ ان چیزوں پر حکم لگانے کے لئے فقہ اسلامی کے مصادر کے دروازے کھل گئے اور بلند قدر صحابہ اور کبار تابعین نے ان مصادر سے استنباط کیا۔

امام احمد کو صحابہ اور کبار تابعین کے فتاویٰ کا جامع علم عطا کیا گیا تھا۔ جن کے آرا و مناہج کو امام احمد پسند کرتے تھے وہ حوادث کی ایسی رنگا رنگی سے دوچار ہوئے جس نے انہیں فرض و تقدیر ــــ جس نے حنفی مذہب کو وسعت بخشی تھی ــــ کی بنا پر فتویٰ دینے سے بے نیاز کر دیا تھا۔ دونوں میں فرق یہ تھا کہ وہ فتاویٰ جن سے امام احمد نے استنباط میں مدد لی اور انہوں نے رنگا رنگ کے حوادث واقعیہ کی وجہ سے ان کی فقہ کے سامنے نئے نئے عنوانات کے دروازے کھولے، ان میں زندگی اور توانائی تھی۔ اس کے برعکس حوادث مفروضہ میں زندگی کی وہ قوت مفقود تھی اور وہ ایک ہی رنگ کے حامل تھے۔ اس لئے کہ تفریع کی صورت میں فقیہ کا خیال ایک ہی نوع کے ساتھ مقید ہو کر رہ جاتا ہے۔ جس پر وہ حکم لگا سکتا ہے۔ کیونکہ اس کے موضوع کے ساتھ وہ مربوط ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں امام احمد حوادث و مسائل کا علاج بغیر کسی واسطہ کے علم رسول اللہ سے تلاش کر لیتے تھے۔

لہٰذا ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ امام احمد نے صحابہ کرام اور کبار تابعین کے فتاویٰ و قضایا جمع کر کے فقہ حنبلی کے لئے بہت سے حوادث اور ان کے احکام سے امداد بہم پہنچائی۔ ان سے فقہی ثروت حاصل کی اور ان کے مذہب میں توسیع کا سبب بنے جس طرح کہ فرض و تقدیر نے مذہب حنفی کو وسعت بخشی تھی۔

فتاویٰ صحابہ کے جمع کرنے سے صرف وسعت مذہب کا ثمرہ ہی حاصل نہیں ہوا بلکہ ان فتاویٰ نے امام احمد اور ان کے اصحاب و مجتہدین مذہب کے لئے احکام فقہیہ کا بہت بڑا سرمایہ مہیا کر دیا جن پر انہوں نے فقہی مسائل کو قیاس کیا جس طرح کہ انہوں نے اقوال و افعال رسول سے امداد حاصل کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس مذہب میں اشباہ و نظائر کی کثرت ہو گئی۔ جن میں قیاس صحیح نے ان کی مدد کی اور انہی پر نظیر کا حکم صحابی کے فتویٰ سے حاصل ہو جاتا اور اسے اصل بنا کر اس پر قیاس کر لیتے جیسا کہ نص نبوی پر قیاس کرتے تھے اور اس سے علت اور وصف مناسب اخذ کر لیتے تھے۔ اس طرح ان کا قیاس محض فرضی نہیں ہوتا تھا بلکہ اس کی بنیاد منہاج سلف پر تھی

صحابہ کرام کے فتاویٰ نے انہیں ایک دوسری نوع کا علم بخشا یعنی صحابہ کرام جس طرح پیش آمدہ مسائل کا علاج کیا کرتے تھے اور ان دعاوی کو حل کیا کرتے تھے۔ جن کے متعلق آنحضرت کی سنت اور قرآن سے کوئی حکم نہ پاتے۔ امام احمدؒ نے بھی مسائل کے حل میں انہی کے مناہج استنباط کو اپنایا اور شریعت کے موارد و مصادر سے مسائل کا اجتہاد کیا۔ ان کے مناہج سے امام احمدؒ نے یہ اخذ کیا کہ نص نہ ہونے کی صورت میں قیاس، مصالح مرسلہ اور استصحاب حجت ہے اور ان سے استدلال کی بنا پر فتویٰ دیا جا سکتا ہے۔ نیز صحابہ کرام کے منہاج سے یہ بات اخذ کی کہ اشیاء میں اصل اباحت یا عفو ہے۔ اور جب تک ان کے طلب و منع پر دلیل قائم نہ ہو وہ اپنے اصل کے لحاظ سے مباح رہے گی اور صحابہ کرام کے طریق سے یہ بھی معلوم کیا کہ ذرائع سے بھی طلب و منع کا حکم لگانا صحیح ہے۔ اور مآل اور نتیجہ پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ جیسا کہ نفس فعل پر غور کرنا واجب ہے۔

اس طرح فتاویٰ و قضایا صحابہ کا جامع علم امام احمدؒ کی فقہ کے لئے بہت بڑی مدد ثابت ہوا اور فتاویٰ صحابہ کرام جمع کرکے امام احمدؒ نے اپنے اصحاب اور تلامذہ کے لئے ان کی معرفت کا راستہ آسان کر دیا تھا جن میں ان مسائل کے لئے صالح غذا تھی جن سے حضرت امام صاحب کی وفات کے بعد وہ دوچار ہوئے۔ انہوں نے اس مذہب میں نمو پیدا کیا۔ یہاں تک وہ اس قدر مضبوط اور قوی ہو گیا جو مذہب کی قدیم وجدید کتابوں میں مدون نظر آتا ہے۔

ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ امام احمدؒ آثار و احادیث کے کتنے بڑے جامع عالم تھے اور وہ فقہ صحیح کے لئے اپنی ثروت اثری سے استمداد حاصل کیا کرتے تھے اور قیاس صحیح کی ان پر بنیاد رکھتے تھے۔ امام احمدؒ نے ان سے استنباط کے مناہج اخذ کئے اور خالص علم دینی حاصل کیا اور استصحاب، استصلاح، ذرائع وغیرہ ایسے اصول ہیں جن سے فقہ کو نمو حاصل ہوتا ہے۔ اور ان میں تر و تازگی کے اسباب پائے جاتے ہیں۔

چنانچہ استصحاب وہ اصل ہے جو منع کے دروازے کو بند کرکے اسے نص پر منحصر کر دیتا ہے۔ چنانچہ استصحاب کی موجودگی میں آپ کسی چیز پر کتاب و سنت یا آثار سلف سے ثبوت کے بغیر منع کا حکم نہیں لگا سکتے۔ امام احمدؒ نے اس اصول کو عقود پر منطبق کیا اور ہر قسم کے عقود کو صحیح قرار دیا جب تک کہ ان کا بطلان کسی دلیل سے ثابت نہ ہو۔ اس طرح حریت تعاقد کے لحاظ سے تمام فقہی مذاہب سے اس مذہب میں زیادہ وسعت پائی جاتی ہے۔ ایسے ہی عقود و شروط کو بھی مباح قرار دیا جن کے متعلق دوسرے مذاہب سے سند جواز ملنے کا گمان تک نہیں ہو سکتا اور نہ وہ ان کے التزام کو صحیح قرار دے سکتے۔ اس سے قبل ہم ان فقہاء کے ضوابط واقعیہ سے متاثر تھے جنہیں امام احمد کی طرح احادیث و اخبار اور سلف کے قضایا و فتاویٰ کا جامع علم نہیں تھا۔

امام احمد نے اپنے اصحاب اور تلامذہ کے لئے احادیث و اخبار اور آثار سلف کا وافر ترکہ چھوڑا۔ ان کے علاوہ وہ مسائل بھی تھے جو ان کی زندگی میں شائع ہو چکے تھے۔ اگرچہ امام صاحب ان کی اشاعت کے حق میں نہ تھے بلکہ انہوں نے ان کی اشاعت کی مخالفت کی اور جتنی زیادہ کوشش کی کہ یہ مسائل شائع نہ ہوں اسی قدر ان کی اشاعت زیادہ ہوئی۔ اور لوگ ان کی دراست پر متوجہ ہو گئے۔

ان کے امام صاحب کے اصحاب و تلامذہ نے اخلاص نیت سے ان کے علوم کی تدوین کی اور تخریج و اجتہاد کی بنیاد رکھی اگرچہ وہ امام صاحب کی آرار کے پورے پابند نہیں تھے بلکہ بعض مسائل میں اپنی مستقل آرار بھی رکھتے تھے۔ تاہم حضرت امام صاحب کے ادلہ سے انہوں نے استدلال کیا۔ چنانچہ کبھی وہ امام احمد کے لئے ابو یوسف ثابت ہوئے اور کبھی امام مالک اور شافعی کے تلامذہ کا پارٹ ادا کیا۔ ان دونوں حالتوں میں انہوں نے حضرت امام صاحب کی فقہ کو نمو بخشا اور اس علمی ترکہ کے بہترین محافظ ثابت ہوئے، احسن تخریج سے کام لیا اور ان مسائل کی روشنی میں استنباط کیا۔ اب پہلے ہم ان کے کارناموں پر فتوی و تخریج کے لحاظ سے بحث کریں گے پھر جمع و ترتیب کے لحاظ سے ان پر مفصل روشنی ڈالیں گے۔

۲۔ فتویٰ، اجتہاد اور تخریج

امام احمدؒ کے بعد فقہ حنبلی میں ان کی اہمیت

امام احمدؒ کے تلامذہ اور اصحاب نے فتویٰ، اجتہاد اور تخریج کے سلسلہ میں بہت کچھ کیا اور امام احمد کے علم کو اخلاف تک پہنچایا جو احادیث، اخبار و آثار اور مسائل و احکام پر مشتمل تھا۔ پھر ان کے بعد وہ لوگ آئے جنہوں نے اس علمی ورثہ کو جمع کیا، اسے مرتب اور منظم کیا اور اس کے متفرق مسائل کو یکجا جمع کر دیا۔ انہی میں ایسے لوگ بھی تھے جو امام احمد اور ان کے تلامذہ کے منہاج پر اقوال صحابہ اور پھر امام صاحب کے اقوال و مسائل کے مطابق فتویٰ و تخریج کا کام کرتے رہے اور بعض نے صرف جمع و ترتیب اور ضبط قواعد کا کام کیا اور بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے اجتہاد و تخریج، افتاء اور ترتیب و ضبط احکام کے دونوں کام کئے اور سب چیزوں کے اصول بناتے اور حق یہ ہے کہ فقہ حنبلی کی تہذیب و جمع اور اسے فروغ دینے میں یہ سب بزرگ خاص مقام اور حیثیت کے حامل تھے۔

اس موقع پر ہم تخریج و اجتہاد اور فتویٰ پر بحث کریں گے۔ اس کے بعد جمع و ترتیب اور بیان وجوہ پر روشنی ڈالیں گے۔

تاریخ فقہ کے علماء کے ہاں یہ امر تسلیم شدہ ہے کہ افتاء کے شروط میں جس قدر سختی سے کام لیا جائے گا اور نا اہل لوگوں کو اس سے روکا جائے گا اسی قدر مذہب کو زیادہ فروغ ہوگا اور اس کے فروعی مسائل کا رخ زندگی کے نتیجہ خیز پہلوؤں کی طرف رہے گا۔ جب کسی مذہب کی روحِ عام صرف اسی شخص کو افتاء و تخریج اور اجتہاد کی اجازت دے جو اجتہاد مطلق کے درجہ پر فائز ہو تو وہ افتاء بھی مذہب کے لئے مفید ہوگا اور اسے نمو اور غذا بخشے گا۔ اور اس میں جدید اور زندہ احکام کی کثرت ہوگی جو اسلام کی روح اور مقاصد شریعت کے موافق ہوں گے اور زندگی کے اطوار و احوال میں تغیر ناگزیر ہے۔

اور اگر افتاء کا منصب ہر مبتدی کے سپرد کر دیا جائے تو وہ نصوص سے تجاوز نہیں کرے گا۔ اور نہ اس افتاء سے مذہب کو نمو حاصل ہو گا اور نہ اس کے مسائل میں زیادتی پیدا ہو گی۔ لیکن مفتی کے انتخاب میں جس قدر سختی سے کام لیا جائے گا اسی قدر فتویٰ میں ارتقاء ہو گا۔ اور اگر مفتی کے انتخاب میں تسامح سے کام لیا جائے گا تو افتاء بھی مقید ہو کر رہ جائے گا۔ اور مذہب کو اس افتاء سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہو گا۔

اس اعتبار سے دیکھا جائے تو مذہب نے مفتی کے انتخاب میں سختی سے کام لیا اور مفتی کے لیے درجۂ علم میں ممتاز ہونا قرار دیا کہ اس کا علم اتنا ہمہ گیر ہونا چاہیئے کہ اجتہاد مطلق یا اس کے قریب درجہ پر فائز ہو، وہ صرف مذہب حنبلی ہے۔ امام احمد اور ان کے اتباع نے مفتی کی شروط میں سختی سے کام لیا۔ اس وجہ سے اس مذہب میں افتاء نے ترقی کی اور اس زندہ جاوید فقہ کے لئے دائمی نمو کا سبب بنا۔

امام احمد سے شروطِ مفتی کے بارے میں مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:۔

کسی شخص کو منصب افتاء پر فائز نہیں ہونا چاہیئے۔ جب تک کہ اس کے اندر پانچ اوصاف نہ پائے جائیں۔

۱۔ یہ کہ مفتی کی نیت خالص ہو اگر اس کی نیت میں خلوص نہیں ہے تو اس میں نورِ ایمان نہیں ہو گا۔ اور نہ اس کے کلام میں ہی نورانیت پیدا ہو گی۔

۲۔ یہ کہ مفتی صاحب علم و حلم ہو اور وقار و سکینت سے متصف ہو

۳۔ وہ اپنے منصب سے عہدہ برآ ہونے کی استعداد بھی رکھتا ہو۔ اور اس کے تقاضوں سے پوری طرح آگاہ ہو۔

۴۔ وہ خود مکتفی ہو ورنہ لوگ اسے طعن و تشنیع کا ہدف بنالیں گے۔

۵۔ لوگوں کی نفسیات سے خوب واقف ہو۔[1]

مفتی کے بارے میں ان شروط سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد مفتی کی نفسیات سے خوب واقف تھے اور علمی مہارت کے علاوہ وہ اس چیز کو دیکھنا چاہتے تھے کہ لوگ اس کا احترام کرتے ہوں اور وہ خود بھی لوگوں کے احوال سے خوب واقف ہو۔ ایک دوسرے مقام پر وہ تفصیل سے بتاتے ہیں کہ مفتی کا پایۂ علم کیا ہونا چاہیئے۔ جس کے بعد وہ منصب افتاء پر فائز ہو سکتا ہے۔ چنانچہ امام صاحب کے صاحبزادے صالح سے روایت ہے کہ امام صاحب نے فرمایا:۔

---

[1] اعلام الموقعین ص۱۲۳ ج ۴

"جو شخص منصب اِفتا پر فائز ہونا چاہتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ علوم قرآن کا ماہر ہو، اسانید صحیحہ سے واقف ہو اور سنن کا عالم ہو"

ابو حارث سے روایت ہے کہ فتویٰ وہی شخص دے سکتا ہے جو کتاب و سنت کا عالم ہو اور حنبل (امام احمد کے عمزاد بھائی) کی روایت یہ ہے کہ مفتی کے لئے ضروری ہے کہ متقدمین کے اقوال کا ماہر ہو ورنہ فتویٰ نہ دے۔ اور "یوسف بن موسیٰ" کی روایت میں ہے کہ مفتی کو ان تمام باتوں سے آشنا ہونا چاہیئے جن کے بارے میں لوگوں نے کلام کی ہے[۵]۔

ان مختلف روایات کو جمع کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ مفتی کے بارے میں یہ چاہتے تھے کہ وہ قرآن کا واقف ہو اسانید صحیحہ، سنن نبویہ، اقوال صحابہ و تابعین سے واقف ہو۔ اس کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ اسے فقہاء کے کلام پر پورا عبور حاصل ہو تاکہ حوادث کے معالجہ سے وہ پورا آگاہ ہو سکے اور کامیابی کے ساتھ ان کا علاج کر سکے۔ سابق حوادث اور ان کے دلائل سے بھی واقف ہو تاکہ دلیل کی موافقت کر سکے۔ اس کا فتویٰ ایک مجتہد کا فتویٰ ہو نہ کہ مقلد کا، جو دوسروں کا تتبع ہوتا ہے۔

مندرجہ بالا تصریحات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک مفتی کا مجتہد مطلق کے درجہ پر فائز ہونا ضروری ہے لیکن یہ اعلیٰ اور اکمل درجہ کے مفتی کی شرط ہے اور افتاء کے کئی درجات ہیں:۔

چنانچہ حافظ ابن القیم نے مفتی کے لئے چار درجات مقرر کئے ہیں۔ جو درجات اجتہاد کے مطابق ہیں ان درجات کو ہم یہاں ذکر کرتے ہیں:۔

۱۔ مجتہد مطلق — وہ ہے جو کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اقوال صحابہ کا عالم ہو، وہ پیش آنے والے مسائل میں اجتہاد کر سکتا ہو اور ادلہ شرعیہ کے مطابق استخراج مسائل کی قدرت رکھتا ہو۔ اگرچہ کبھی اسے تقلید سے بھی کام لینا پڑتا ہے۔ لیکن اس قسم کی تقلید اجتہاد کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ ائمہ میں سے کوئی ایسا امام نہیں ملے گا جو اپنے سے زیادہ عالم شخص کی کسی نہ کسی موقع پر تقلید نہ کرتا ہو۔ چنانچہ امام شافعی نے حج کے مسائل میں ایک مقام پر لکھا ہے: "میں نے یہ فتویٰ عطا کی تقلید میں دیا ہے"۔

لیکن میری رائے میں ایسے موقع پر تقلید کا معنی بے سوچے سمجھے کسی کے پیچھے لگ جانے کے نہیں ہیں۔ بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ امام شافعی نے غور و فکر کیا۔ لیکن اس کا قول عطا کے قول کے موافق نکلا یا اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اجتہاد کیا۔ لیکن

[illegible]

تعارض قرائن کی وجہ سے کچھ فیصلہ نہ کر سکے۔ اس لئے یہی مناسب خیال کیا کہ متقدم کے قول پر عمل کیا جائے جو ان کی رائے کے ساتھ موافقت رکھتا ہو۔ حافظ ابن القیم اس قسم کے مجتہد کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ فتویٰ دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور لوگ بھی ان سے فتوے دریافت کر سکتے ہیں اور وہ اجتہاد کے فریضہ کو ادا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

جمہور حنابلہ کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ اس قسم کے مجتہدین سے کوئی دور خالی نہیں ہو سکتا۔ ابن عقیل نے اس باب میں تابعین اور متقدمین حنابلہ کا اجماع بیان کیا ہے۔ مجتہدین کی اس صنف پر حافظ ابن القیم بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"یہی وہ لوگ ہیں جن کے بارے میں رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ:۔

"اللہ تعالیٰ ہر صدی کے آغاز میں ایسا شخص مبعوث کرے گا جو تجدید دین کا فریضہ انجام دے گا" اور یہی لوگ اللہ تعالیٰ کے لگائے ہوئے پودے ہیں جو دین کے باغ میں ہمیشہ سرسبز رہیں گے اور انہی لوگوں کے متعلق حضرت علیؓ فرماتے ہیں "خدا کی یہ سرزمین ایسے شخص سے خالی نہیں ہو سکتی جو اللہ تعالیٰ کی حجت کو زمین میں قائم کرے۔

۲۔ **مجتہد فی المذہب**: دوسرا درجہ مجتہد فی المذہب کا ہے۔ ایسا مجتہد کسی خاص مذہب کا پابند ہوتا ہے۔ وہ اپنے لئے ایک امام منتخب کرتا ہے اور اپنے امام کے اقوال و فتاویٰ، مآخذ و اصول کی روشنی میں اجتہاد کرتا ہے۔ اپنے امام کے اقوال و اصول پر تخریج سے کام لیتا ہے اور جس مسئلہ میں امام سے کوئی نص منقول نہ ہو۔ اس کے بارے میں امام ہی کے اقوال پر قیاس سے کام لیتا ہے۔ مجتہدین کا یہ گروہ حکم و دلیل میں اپنے امام کا مقلد تو نہیں ہوتا لیکن وہ رہنما دائرہ اختیار امام ہی کو بنا لیتا ہے۔ کیونکہ اس امام کے فتاویٰ، اصول و مآخذ اور مصادر پر غور کرنے سے اسے یہی معلوم ہوا ہے کہ امام کا اجتہاد درست ہے۔ اس پر برہان و دلیل کی بنا پر وہ مطمئن ہے نہ کہ جہل و تقلید اور مجرد اتباع سے، مجتہدین کی اس قسم کے بارے میں حافظ ابن القیم فرماتے ہیں:۔

حنابلہ میں سے اس مرتبہ اجتہاد کا دعویٰ قاضی ابویعلیٰ اور قاضی ابوعلی بن موسیٰ نے اپنی کتاب "شرح الارشاد" میں کیا ہے۔

بعض حنابلہ کا ادعاء یہ ہے کہ قاضی ابویعلیٰ نوع اول یعنی مستقل مجتہدین کی صف میں داخل ہیں۔ انہیں دوسرے گروہ میں شامل نہیں کرنا چاہیے۔ حافظ ابن القیم نے یہ بھی کہا ہے کہ بعض ان میں سے اجتہاد کے مستقل درجہ پر فائز ہیں۔ مگر چونکہ امام احمد کے

درجہ تک نہیں پہنچے اور بعض کچھ کم درجہ کے مجتہد ہیں اور اس قسم کے لوگ دوسرے مذاہب میں بھی پائے جاتے ہیں۔

اور جو شخص ان لوگوں کے احوال و فتاویٰ اور اختیارات پر غور کرے گا اسے یہ معلوم ہو جائے گا کہ یہ لوگ اپنے ائمہ کے اندھے مقلد نہیں تھے بلکہ کہیں کہیں ان سے اختلاف بھی کرتے تھے اور یہ بات اتنی نمایاں ہے کہ اس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ یہ دوسری بات ہے کہ بعض کم اور بعض زیادہ اختلاف کرتے تھے۔

اس نوع کے مجتہد اپنے اجتہاد میں اصول امام کے پابند ہوتے ہیں اور فروعی مسائل میں اپنے امام کی پوری تقلید نہیں کرتے اور امام کے قول کو اختیار کرنا دلیل کی موافقت کے سبب ہوتا ہے، نہ کہ اتباع مجرد کے باعث، اور اصول امام کی پابندی صرف اس بنا پر کرتے ہیں کہ اس امام کے اصول استنباط عمدہ ہیں، اور استدلال کے طریقے درست ہیں ورنہ اس بارے میں وہ مقلد محض نہیں ہیں۔

۴۔ اصحاب وجوہ : اجتہاد کے تیسرے درجے میں وہ مجتہد فی المذہب آتا ہے جو اپنے امام کی دلیلوں سے باخبر ہو۔ اور فتاویٰ و اصول کی معرفت تامہ رکھتا ہو۔ ان اقوال و فتاویٰ سے تجاوز نہ کرتا ہو، جب امام کی نص اس کے سامنے ہو تو اس سے عدول نہ کرے، اور اگر کسی مسئلہ میں امام سے نص نہ ملے تو اس کے متشابہ فروع کو سامنے رکھ کر تخریج و اجتہاد سے کام لیتا ہو، اسے اس بات سے غرض نہیں ہے کہ شریعت کے مصادر اولی کیا کہتے ہیں، جنہیں اس امام نے اپنا اصول بنایا تھا بلکہ یہ ایک فرع کے متشابہ دوسری فرع تلاش کرتا ہے۔ گویا جس فرع پر امام نے فتویٰ دیا تھا وہی اصل ہے جس سے حکم کا استخراج کیا جا رہا ہے اس پر قیاس سے کام لیتا ہے اور اس طریقہ سے تجاوز نہیں کرتا۔

ان لوگوں کو اصحاب وجوہ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ نص نہ ہونے کی صورت میں یہ لوگ امام کے اقوال پر تخریج کرتے ہیں۔ اصطلاح میں اس کا نام "وجہ" یا "قول" ہے۔ حافظ ابن القیم ان لوگوں کے طریقوں اور اصول کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

یہ لوگ اجتہاد کے مدعی نہیں ہوتے اور نہ کسی کی تقلید کا اقرار کرتے ہیں۔ ان میں بہت سے لوگ ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم نے مذاہب کی چھان بین کی، تحقیق کے بعد یہ معلوم ہوا کہ ہمارے امام کا مذہب اقرب الی الحق ہے۔ ان میں سے ہر ایک اپنے امام کے متعلق یہ دعوے کرتا ہے اور دوسرے ائمہ کی بہ نسبت اس کی اتباع کو اولیٰ خیال کرتا ہے۔ بعض ان میں سے مقلد بھی ہیں جو اپنے امام کی تقلید کو واجب قرار دیتے ہیں اور دوسروں کی تقلید سے منع کرتے ہیں۔ ایسے اجتہاد پر بے حد تعجب ہوتا ہے جس نے ان کے امام اور مقلد کو دوسروں سے زیادہ

عالم بنا دیا اور اس کی اتباع واجب قرار دے دی اور انہوں نے یہ سمجھا کہ اس امام کا قول ہی راجح ہے اور وہی راہِ صواب پر ہے۔ انہوں نے براہ راست قرآن و حدیث میں اجتہاد سے کیوں کام نہ لیا، باوجودیکہ کتاب وسنت کا راستہ واضح ہے اور وہ جوامع الکلم اور فصل خطاب پر مشتمل ہیں۔ ان میں تناقض اور اختلاف و اضطراب نہیں ہے۔ افسوس کہ ان لوگوں نے پست ہمتی سے کام لیا اور وہ صرف یہی اجتہاد کر سکے کہ ان کا امام ہی "اعلم امت" ہے اور اس کے اقوال نہایت قوی اور کتاب وسنت کے موافق ہیں"۔

۴۔ تقلید محض: حافظ ابن القیم کی نظر میں چوتھا درجہ یا چوتھی قسم کے وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے امام کے مذہب پر تفقہ حاصل کیا۔ اس کے فتاویٰ اور فروع کو حفظ کیا اور مقلدین محض ہونے کا اقرار کرنے لگے۔ اگر کبھی کتاب وسنت کا نام لیتے بھی تو بطور تبرک کے، نہ کہ احتجاج و عمل کے لئے۔ جب کسی صحیح حدیث کو اپنے امام کے قول کے خلاف دیکھتے تو اس حدیث کو ترک کر دیتے اور امام کے قول کو اختیار کر لیتے۔ اسی طرح حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ اور دوسرے صحابہ کے فتاویٰ کی موجودگی میں انہیں چھوڑ کر اپنے امام کے فتویٰ کو اختیار کر لیا اور یہ کہہ کر صحابہ کرام کے فتاویٰ کو ترک کر دیا کہ امام ہم سے زیادہ عالم تھا۔ ہم اس کے مقلد ہیں اور اس کی راہ سے کسی طرح تجاوز نہیں کر سکتے۔ اس نے جو مذہب اختیار کیا ہے وہ ہم سے زیادہ اس کی حقیقت کو سمجھتا ہے۔ ایسے تکلف کرنے والے لوگوں کا یہ حال ہے کہ مستخلین اور محصلین کے درجہ سے بھی گرے ہوتے ہیں۔

مفتیوں کے چار درجے

یہ ہیں مفتیوں کے وہ اقسام و درجات جن کا حافظ ابن القیم نے ذکر فرمایا ہے۔ اور یہ تعداد میں چار ہیں، پہلا درجہ مجتہد مطلق کا ہے اور باقی تینوں درجے مجتہدین فی المذہب کے ہیں۔ ان میں پہلا درجہ متبعین کا ہے اور دوسرا مخرجین کا اور تیسرا ناقلین کا،

علماء حنابلہ سے ابن حمدان نے اپنی کتاب "ادب المفتی" میں ذکر کیا ہے کہ مفتیوں کے چار نہیں بلکہ پانچ طبقے ہیں اور وہ یہ ہیں:۔

۱۔ پہلے طبقے میں ان مستقل اور مطلق مجتہدین کا شمار ہوتا ہے جو کسی امام کی طرف اپنا انتساب نہیں کرتے۔ بلکہ یہ لوگ کتاب وسنت، آثار اور دیگر مصادر فقیہہ سے استنباط کے آسمان میں پرواز کرتے رہتے ہیں اور کسی امام کے اصول و فروع پر اعتماد ضروری خیال نہیں کرتے۔

۲۔ دوسرا درجہ مجتہد منتسب کا ہے جو کسی امام کی طرف انتساب رکھتا ہو۔ لیکن اس امام کی فروع مستنبطہ اور اس کی طرف منسوب ادلّہ کی تقلید نہ کرتا ہو۔ البتہ اس امام کے اصول کا پابند ہو۔ یہ لوگ کبھی مسائل کی تحلیل اپنے امام کی تنقیح کے خلاف بھی کر لیتے ہیں۔ لیکن اصول میں اس کی تقلید ترک نہیں کرتے۔

۳۔ تیسرا درجہ اس فقیہ کا ہے جو مذہب میں کسی امام کا مقلد ہو ادلہ و اصول میں اس کی مخالفت نہ کرتا ہو۔ البتہ تقریر دلیل میں استقلال سے کام لیتا ہو لیکن اپنے امام کے فروع پر تخریج کرتا ہو، اور ان میں مخالفت سے کام نہ لیتا ہو۔ اور جس مسئلہ میں امام سے کوئی نص منقول نہ ہو اس میں امام کی نصوص کو سامنے رکھ کر تخریج سے کام لیتا ہو۔

علماء کا کہنا ہے کہ ایسا فقیہ صرف فرض کفایہ کا کام دے سکتا ہے۔ احیاء دین کا فریضہ ادا نہیں کر سکتا۔
اس نوع کے لوگوں میں سے بعض اصحاب وجوہ ہوتے ہیں جو اپنے امام کے اقوال پر تخریج سے کام لیتے ہیں جس مسئلہ میں کہ اس سے کوئی حکم منقول نہ ہو۔

۴۔ چوتھا گروہ ان فقیہ النفس لوگوں کا ہے جو نہ تو مجتہد منتسب کے درجہ پر فائز ہوتے ہیں۔ اور نہ اصحاب وجوہ کا مقام انہیں حاصل ہوتا ہے۔ وہ صرف فقیہ النفس ہوتے ہیں جو اپنے امام کے مذہب کی حفاظت کرتے ہیں۔ ان کے ادلہ سے آشنا ہوتے ہیں، ان میں یہ صلاحیت تو نہیں ہوتی کہ فروع امام پر تخریج کا کام کر سکیں۔ لیکن وہ ترجیح و تحریر اور تمہید و تقریر کا کام کرتے ہیں۔ امام کے اقوال کی تنقیح اور ان سے اختیار کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ان لوگوں کی تخریج کبھی صحیح ہوتی ہے تیسری قسم اور اس قسم میں صرف تحریر مذہب کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے۔ یہ پہلی قسم میں داخل ہیں۔ لیکن ان سے ذرا کم درجہ کے ہیں۔

۵۔ پانچواں گروہ حافظین مذہب کا ہے جو مذہب کے مشکل مسائل کا حل اور ان کی وضاحت کرتے ہیں۔ یہ لوگ صرف نصوص پر فتویٰ دیتے ہیں اور بغیر نص کے فتویٰ نہیں دیتے۔

ابن حمدان کی تقسیم

یہ ہیں مفتیوں کے وہ اقسام جنہیں ابن حمدان نے بیان کیا ہے۔ اور ابن تیمیہ نے بھی "مسودۃ الاصول" میں ان کا ذکر کیا ہے۔ یہ اقسام حافظ ابن القیم کے اقسام سے ملتے جلتے ہیں۔

اس بات پر تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ ان اصحاب طبقات کے علاوہ کوئی دوسرا شخص فتویٰ دینے کا مجاز نہیں ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ طبقۂ اخیرہ کے فتاوی مذہب میں نمو اور اضافہ پیدا نہیں کر سکتے لیکن باقی تینوں طبقات یعنی منتسبین، اصحاب وجوہ اور فقہاء النفس کے فتوے مذہب میں نمو و اضافہ کا باعث بن سکتے ہیں۔ کیونکہ منتسبین

جس نتیجہ پر پہنچیں گے اس سے اس مذہب کی فروعات میں اضافہ ہوگا جس کی طرف وہ اپنی نسبت رکھتے ہیں۔ مذہب حنبلی میں ایسے لوگوں کی تعداد کافی ہے۔ بعض ان میں سے امام احمد کے اصحاب اور ان اصحاب کے تلامذہ بھی اسی صنف میں داخل ہیں جیسے خلال اور ان کے بعد ابن عقیل، ابویعلی وغیرہم اسی درجہ میں شمار ہوتے ہیں۔ پھر ان کے بعد بحر العلم امام ابن تیمیہ بھی ہیں جن کے فکر کے چشمے پھوٹے اور ان سے ثمرات طیبہ حاصل ہوئے۔ اسی طرح ابن تیمیہ کے بعد ان کے تلمیذ المعی ابن القیم کا درجہ ہے۔

مذہب حنبلی میں اصحاب تخریج اور اصحاب وجوہ کافی تعداد میں ہوئے ہیں۔ گویا اللہ تعالیٰ نے عوام کی بجائے اس مذہب کو یہ علماء بخش دیئے جو بحث و استنباط اور تخریج میں نہایت راسخ القدم تھے

فتویٰ، تخریج اور نقل

اب ہم فتویٰ، تخریج اور نقل پر بحث کی طرف دوبارہ عود کرتے ہیں۔ مذہب حنبلی کے علماء اس امر پر متفق ہیں کہ مجتہد کے بغیر کسی کو فتویٰ دینا جائز نہیں ہے اور لفظ مجتہد کا اطلاق صرف پہلے طبقوں پر ہوتا ہے۔ طبقۂ اخیرہ کو یہ لفظ شامل نہیں ہے۔ کیونکہ طبقۂ اخیرہ کا کام صرف حفظ مسائل اور واضح مسائل کو سمجھنا ہے۔ مسائل مشکلہ کا حل ان کی طاقت سے بالاتر ہے۔

چنانچہ التحریر حنبلی میں ہے :-

ہمارے اکثر علماء کے نزدیک اس شخص کو فتوے دینا جائز نہیں ہے جو علم میں مشہور و معروف نہ ہو حاکم وقت کو چاہیئے کہ ایسے شخص کو افتاء سے روک دے۔ ربیعہ کہتے ہیں:۔

بعض مفتی (اپنی جہالت اور نا اہلی کے باعث) چوروں سے زیادہ جیل جانے کے مستحق ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ المسودۃ الاصول میں ابن حمدان سے روایت کرتے ہیں کہ :-

جو شخص اپنے امام کے مذہب میں اجتہاد کرے اور حکم و دلیل میں اس کی تقلید نہ کرے تو اس کا فتوے خود اس کا فتویٰ ہوگا نہ کہ اس کے امام کا، وہ اپنے امام کی موافقت کرتا ہے نہ کہ متابعت اگر اس کے نزدیک کسی دوسرے امام کا مسلک قوی ہو تو پھر اسے اس کے مطابق فتویٰ دینا چاہیئے۔ مگر اسے سائل کو اس کے امام کا مذہب بتا دینا چاہیئے۔

سلہ غالباً یہ بحث المدخل لابن بدران الدمشقی ربیع الثانی ۱۳۴۶ھ سے ماخوذ ہے۔ صاحب المدخل نے بھی ابن تیمیہ کے المسودہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو کتاب مذکور ص ۱۹۵ (خاص طور سے) تحت عنوان التقلید کا مترجم

ان دونوں حنبلی حوالوں سے واضح ہوتا ہے کہ منصب افتاء پر مجتہد کے بغیر دوسرا شخص فائز نہیں ہو سکتا۔ کسی غیر مجتہد کو فتویٰ دینا جائز نہیں۔ الّا یہ کہ سخت ضرورت درپیش ہو۔ مثلاً ایسے مقام پر رہتا ہو جہاں کوئی مجتہد نہ ہو۔

حنابلہ نے اپنے امام کے بالتبع اس امر پر بھی گفتگو کی ہے کہ ایک شخص اپنے امام کے علاوہ کسی دوسرے کے قول پر فتویٰ دے دیتا ہے۔ یا قول امام پر فتویٰ دیتا ہے۔ لیکن محض امام کی تقلید کے پیش نظر دلائل اور اس واقعہ کے کوائف کو مدنظر نہیں رکھتا۔ بلکہ اندھا دھند امام کے قول کو نقل کر دیتا ہے اور اس پہلے فتویٰ کے احوال و ملابسات اور اس فتویٰ کے احوال و ملابسات میں موازنہ نہیں کرتا۔ اس معاملہ میں دو آراء ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اسے ایسا کرنا جائز ہے اور مستفتی اس امام کا مقلد مانا جائے گا جس کے فتویٰ کو اس نے نقل کیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ سائل کو ایسا فتویٰ دے جس کی دلیل امام کے اصول پر مبنی نہ ہو۔ علاوہ اس سے کہ وہ امام کے قول کی مخالفت کرے یا موافقت، کیونکہ سائل تو مفتی کے قول کی تقلید کا خواہاں ہے اور اس کے اجتہاد پر اعتماد کرنا چاہتا ہے۔ حافظ ابن القیم نے اس کی بہترین تفصیل بیان کی ہے۔ وہ فرماتے کہ ایسے موقع پر کہ مفتی کو یہ دیکھنا چاہیئے کہ سائل کتاب و سنت کے موافق حکم کا طالب ہے یا اس مسئلہ میں امام کا قول دریافت کرنا چاہتا ہے۔ اگر وہ حکم الٰہی دریافت کرنا چاہتا ہے تو پھر مفتی کو چاہیئے کہ امام کی نص سائل کے سامنے پیش کر دے اور اس کا معاملہ اللہ کے سپرد کرے۔

یہ آخری حالت اس سائل کی ہے جو کسی فقیہ مجتہد سے مسئلہ دریافت نہ کرتا ہو تو اس کیلئے جائز ہے کہ اس مسئلہ میں امام کی رائے معلوم کرے۔ کیونکہ وہ مفتی کی رائے پر اعتماد نہیں کر سکتا جبکہ مفتی کو خود اپنی رائے پر اعتماد نہیں ہے۔

یہ چند حوالجات ہیں جو مذہب حنبلی سے ہم نے نقل کئے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ عصر اول میں اس بات پر متفق تھے کہ مجتہد مطلق سے کوئی زمانہ خالی نہیں ہو سکتا اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مجتہدین منتسبین کی حنابلہ میں کثرت رہی ہے اور مجتہدین مخرجین اور اصحاب وجوہ تو پہلے گروہ سے بھی کہیں زیادہ تعداد میں ہو گزرے ہیں۔ ان لوگوں کی مساعی سے مذہب حنبلی نے نمو کے مدارج طے کئے اور اس میں مسائل کی بہت بڑی کثرت موجود ہو گئی۔ مختلف ممالک میں ہر دور میں حنبلی مذہب کے علماء نے مشکلات دین کا حل پیش کیا۔ احوال کی چھان بین کی اور کتاب و سنت کے زیر سایہ حکم الٰہی کے مطابق فتوے دیئے اقوال ائمہ کو پیش نظر رکھا اور اپنے امام کے ادلہ اور اصول سے استفادہ کیا۔

جو فتاویٰ یہ دیتے رہے اور جو تخریجات انہوں نے کیں وہ سب مذہب حنبلی کی طرف منسوب ہیں۔

حنابلہ میں سے اکثر سختی کے ساتھ اس پر قائم رہے کہ مجتہد کے بغیر کسی کے لئے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے۔ کم از کم مفتی اصحاب وجوہ یا اصحابِ تخریج سے ہونا ضروری ہے۔ یا پھر وہ فقیہ النفس ہو۔ جو بہت سی زیادات کا سبب بنے۔ اور وقائع و نوازل کی دراست کے ذریعہ فروع مذہب میں زندگی ڈالے۔ کیونکہ وہ فروع زندگی کے واقعات سے ہی عبارت ہیں اور ان کا مبنیٰ خیال و تصور نہیں ہے۔

علماء حنابلہ کو جب تک کوئی وجہ نسبت نظر آتی وہ ان اقوال کی نسبت اپنے امام کی طرف کرتے ہیں۔ انہوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ جس مسئلہ میں حضرت امام صاحب نے فتویٰ دیا ہو اور اس کی علت بھی بیان کی ہو تو جتنے مسائل اس علت سے نکل سکتے ہیں وہ سب کے سب امام صاحب کی طرف منسوب ہوں گے اور انہیں منصوص علیہ مسائل کی حیثیت حاصل ہوگی اور جہاں وہ علت ثابت ہوگی اس پر حکم لگا دیا جائے گا اور وہ بنص عام نص ہوگی۔ جو تمام مندرجات کو شامل ہوگی۔

مذہب حنبلی کی دو قسمیں

یہاں اس امر پر بھی تنبیہ ضروری ہے کہ مذہب حنبلی تخریج کے سبب سے دو حصوں پر منقسم ہوتا ہے یعنی منقول اور مخرج۔ منقول وہ ہے جو امام صاحب سے کسی نص کے ساتھ ثابت ہو۔ یعنی جس قسم کے واقعات میں امام صاحب نے فتویٰ دیا ہے مفتی دیسے حالات میں اسی کے مطابق فتویٰ دے اور دوسری قسم مخرج ہے یعنی جس کا حکم کسی قاعدہ عامہ یا کسی اصل کی بنا پر امام صاحب کے اقوال سے اخذ کیا گیا ہو یا کسی غیر منصوص فرع کو منصوص فرع کے حکم پر قیاس کیا گیا ہو۔

جبکہ اس مذہب میں روایات کی کثرت ہے اور امام احمد کی طرف بہت سے اقوال منسوب ہیں اور اصول و فروع پر تخرج کا کام بہت زیادہ ہو چکا ہے۔ تو اب اس مذہب میں ترتیب اور نظام ترجیح کے وضع کرنے اور مردود و مقبول کو بیان کی ضرورت ہے۔ اور یہ کام رجال مذہب کا ہے۔

۳۔ عُلمائے حنبلیہ کے کارنامے

مذہب حنبلی کے اکابر علماء نے طالبان فن کے لئے جلیل القدر اور شاندار خدمات سرانجام دیں اور اس مذہب کی افہام و تفہیم کے راستے آسان کر دیئے۔ انہوں نے امام احمد کے مرویات جمع کر دئے اور اس پر بہت زیادہ توجہ دی۔ روایات مختلفہ کے مابین ترجیح و تخریج کا کام کیا اور قوت و صحت کے لحاظ سے اقوال مختلفہ کو مرتب کیا۔ پھر ضوابط عامہ وضع کئے جن کی طرف متفرق فروع کا مرجع ہے۔ پھر اسی پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ علم اصول پر بھی غور و خوض کیا اور وہ اصول مرتب کئے جن پر مذہب حنبلی کی بنیاد قائم ہے۔

ہم گذشتہ صفحات میں نہایت شرح و بسط کے ساتھ بتا چکے ہیں کہ کس طرح اصحاب احمد نے روایات کو نقل کیا اور ان روایات میں ترجیح کا سلسلہ قائم کیا اور امام احمد کی فقہی رائے پر دلالت کرنے والی عبارات کی تفسیر کی اور ان متفرق تنذرات سے مجموعہ فقہیہ مرتب کیا جو مربوط ہونے کے ساتھ اپنے اندر فقہی انداز فکر رکھتا ہے۔ جو دوسرے مذاہب سے اپنی خوبیوں کے لحاظ سے متمایز ہے اور مستقل انداز فکر کا مالک ہے جو دوسرے مذاہب میں مندمج یا فنا نہیں ہو سکتا۔

ہم گذشتہ باب میں اصحاب افتاء و تخریج کے کارنامے بیان کر چکے ہیں کہ انہوں نے کس طرح مذاہب کو استوار کیا۔ اور غیر منصوص اور منصوص مسائل میں وجہ شبہ قائم کر کے قیاس سے فتوے دئے اور اس مذہب کو فروغ بخشا۔ انہوں نے ان اصول سے احکام کا استخراج کیا جنہیں فقہ اسلامی کا مصدر شرعی بنانے کے لئے امام احمد بہت کوشاں نظر آتے تھے۔

وجہ کی اصطلاح

جن مسائل کے بارے میں امام احمد سے کوئی نص منقول نہیں تھی۔ ان کے احکام معلوم کر کے انہوں نے اس کا نام "وجہ" رکھا پھر ان علماء نے امام احمد کے اقوال و فتاویٰ کو تین حصوں پر منقسم کر دیا۔

۱۔ روایات منصوصہ: یہ وہ اقوال جو امام احمد کی طرف منسوب ہیں انہیں روایات کہا جاتا ہے۔ عام اس سے کہ یہ روایات

آپس میں متفق ہوں یا مختلف، جو قول بھی امام صاحب کی طرف منسوب ہوگا وہ روایت کہلائے گا اور جو حکم صریح عبارت کے ساتھ امام احمد سے منقول ہوگا خواہ روایت میں اختلاف ہوا سے روایت سے ہی تعبیر کریں گے۔

۲۔ تنبیہات: وہ اقوال ہیں جو عبارت صریحہ کے ساتھ امام احمد کی طرف منسوب نہیں ہیں بلکہ عبارت سے اشارۃً مفہوم ہوتے ہیں یا ان کے کلام سے مفہوم ہوتے ہیں۔ جیسا کہ سیاق حدیث کسی حکم پر دال ہوتا ہے۔ اس کی حیثیت بھی منصوص علیہ حکم کی ہے۔ اگرچہ صراحت یا دلالت کے ساتھ منقول نہیں ہے۔ بلکہ لازم نص یا اشارۃ النص کے ساتھ مذکور رہے۔

۳۔ اَوْجُہ۔ یہ امام صاحب کے اقوال منصوصہ کا نام نہیں ہے۔ جو عبارت النص یا اشارۃ النص سے مفہوم ہوتے ہوں بلکہ مجتہدین اور مخرجین مذہب کے اقوال ہیں جو غیر منصوص حکم کے منصوص حکم پر قیاس کے ذریعہ مستنبط ہیں۔ ان کا شمار بھی مذہب حنابلہ میں ہوتا ہے اور انہیں اوجہ (جمع وجہ) کی اصطلاح سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ تصحیح الفروع میں ہے:۔

یاد رکھئے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ جو کچھ ان کے کلام پر قیاس کیا گیا ہے وہ بھی مذہب میں داخل ہے۔ یہی مسلک اثرم اور خرقی وغیرہما متقدمین کا ہے۔ ابن حامد وغیرہ نے رعایتین میں اور آداب المفتی اور حاوی وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے بعض کے نزدیک یہ مذہب میں داخل نہیں ہے۔ ابن حامد کہتے ہیں کہ:۔

ہمارے عام مشائخ جیسے خلال، ابو بکر عبد العزیز، ابو علی ابراہیم وغیرہم اس قسم کے اقوال کی نسبت کو امام احمد کی طرف جائز نہیں سمجھتے، اور انہوں نے اس بارے میں خرقی کی مخالفت کی ہے، رعایۃ الکبری اور آداب المفتی میں ہے کہ اگر حضرت امام صاحب کسی حکم کی علت کی تصریح کر دیں یا اس کی طرف ایماء کر دیں تو وہ ان کا مذہب سمجھا جائے گا ورنہ نہیں۔ ہاں اگر کسی علت مستنبطہ کی صحت کی شہادت امام احمد کے اقوال و افعال اور احوال سے ملتی ہو تو اسے ان کے مذہب سے شمار کیا جائے گا۔

الموفق نے الروضۃ میں اور طوفی وغیرہما علماء کا خیال ہے کہ اگر امام احمد نے صراحت کے ساتھ علت بیان کی ہو تو جس مسئلہ میں وہ علت پائی جائے گی وہ امام صاحب کا مذہب شمار ہوگا اور اسے منصوص علیہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر علت کی صراحت نہ کی ہو تو وہ مذہب نہیں ہوگا، کیونکہ قیاس سے مذہب ثابت نہیں ہو سکتا[1]

ان تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ مسائل جو دوسرے مسائل منصوصہ پر قیاس کئے گئے ہیں۔ کیا وہ امام احمد کی طرف منسوب ہوں گے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء حنابلہ کے تین مسلک ہیں۔ متقدمین انہیں امام صاحب کی طرف منسوب

---

[1] مقدمہ تصحیح الفروع ج ۱ ص ۵

مانتے ہیں اور بعض منسوب نہیں مانتے۔ اور ایک گروہ ان میں تفصیل کا قائل ہے۔ یعنی اگر وہ علت منصوص علیہ ہو یا آپ کے اقوال و احوال سے اس کا علت ہونا ثابت ہو جائے تو مقیس حکم امام صاحب کی طرف منسوب ہو سکتا ہے۔ اور اگر اقوال و افعال اور احوال سے اس علت کی تائید نہ ہوتی تو پھر یہ نسبت جائز نہیں ہے۔

اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان فقہاء کے درمیان یہ چیز مختلف فیہ نہیں ہے کہ آیا وہ مذہب میں داخل ہیں یا نہیں۔ بلکہ نزاع اس میں ہے کہ کیا ان اقوال کی نسبت امام صاحب کی طرف جائز ہے یا نہیں اور اختلاف جو بھی ہو بہرحال اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ تخریج بالنقل کے طور پر ان کی نسبت صحیح ہے۔

پھر یہ اختلاف تخریج بالقیاس میں ہے۔ اب رہے وہ مسائل جن کے بارے میں امام احمد سے کوئی حکم منقول نہیں ہے تو ایسے مسائل بلحاظ تخریج کے مذہب میں داخل ہوں گے اور امام احمد کی طرف اس لحاظ سے منسوب نہیں ہوں گے کہ یہ اقوال امام صاحب سے منقول ہیں بلکہ ان کے مذہب پر مخرج ہوں گے۔ کیونکہ تخریج کے اصول کو وہ تسلیم کرتے ہیں۔ پھر قول اور تخریج میں فرق یہ ہے کہ قول تو بحیثیت امام صاحب کا قول ہونے ان کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ لیکن تخریج اصول کلیہ سے مستنبط حکم کا نام ہے۔ تو جب بھی کوئی حکم کسی قاعدہ کلیہ سے مستنبط ہو گا۔ وہ مخرج کہلائے گا۔

امام احمد کے تلامذہ اور ان کے بعد دوسرے علماء نے تخریج کے بہت سے طریقے نکالے ہیں۔ جنہیں اوجُہ کہا جاتا ہے چنانچہ حافظ ابن تیمیہ مسودۃ الاصول میں لکھتے ہیں۔

اوجُہ امام صاحب کے اصحاب کے اقوال کا نام ہے بشرطیکہ وہ امام احمد کے اقوال یا ایماء یا دلیل و تعلیل یا سیاق کلام سے ماخوذ ہوں۔ اگر وہ امام احمد کے نصوص سے ماخوذ ہوں اور ان سے تخریج کئے گئے ہوں تو ان کو روایات مخرجہ یا منقولہ کہا جائے گا[1]۔ یہ اس صورت میں ہے کہ امام احمد کے کلام قیاس کئے ہوئے حکم کو امام صاحب کا مذہب تسلیم کیا جائے اور اگر امام صاحب کا مذہب نہ مانیں تو یہ اوجہ ان لوگوں کے اقوال ہوں گے جنہوں نے ان کی تخریج کی یا قیاس سے ثابت کیا۔

ان تصریحات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مذہب حنبلی میں مخرجین کے اقوال کو "اوجہ" کہا جاتا ہے۔ یہ اگرچہ امام احمد کے اقوال نہیں ہیں لیکن بلحاظ تخریج کے وہ مذہب حنبلی کے مسائل شمار ہوتے ہیں گو یہ بلحاظ نقل کے مذہب میں داخل نہیں ہیں۔ اور نقل و تخریج کے درمیان جو فرق ہے وہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

---

[1] یہ اشارہ ہے کہ تخریج علی اور تخریج من میں فرق ہے۔

علماء مذہب حنبلی نے حضرت امام صاحب کے مسائل پر قیاس کو جائز رکھا ہے۔ اگرچہ اس قیاس سے کسی منصوص علیہ مسئلہ پر حکم لگانا لازم آتا ہو اور نتیجۃً منصوص کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔[1] گویا یہ علماء احکام منصوصہ میں بھی قیاس کو جائز رکھتے ہیں، اگر اس سے نص کے خلاف ہی حکم کیوں نہ ثابت ہو اور جن کے نزدیک معتیں حکم بھی امام صاحب کی طرف منسوب ہو سکتا ہے۔ ان کے نزدیک امام صاحب کی طرف دو قول منسوب ہوں گے۔ ایک کی نسبت بلحاظ نقل کے ہو گی اور دوسرے کی بلحاظ تخریج کے، اور جو اس کی نسبت امام صاحب کی جائز نہیں رکھتے ان کے نزدیک وہ قول مذہب میں وجہ کہلائے گا جو قیاس کرنے والے کی طرف منسوب ہو گا۔

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حنبلی مذہب میں تخریج کا دائرہ وسیع تھا۔ تخریج صرف انہی مسائل میں محدود نہ تھی جن کے بارے میں امام احمد سے کوئی رائے منقول نہیں ہے۔ بلکہ ان مسائل میں بھی ان کا اجراء ہو سکتا ہے جن کے بارے میں امام صاحب کی ماثور رائے موجود ہے۔ اور اس تخریج کے لئے یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ ماثور رائے کے موافق ہو بلکہ اس کے خلاف بھی تخریج ہو سکتی ہے۔ البتہ اس تخریج کے لئے یہ ضروری ہے کہ مذہب کے اصول و قواعد یا ان مناہج سے ماخوذ ہو جو امام صاحب نے استدلال کے لئے وضع کئے تھے اور وہ تخریج بھی کسی مستند فقیہ کی طرف منسوب ہو یہ سب کچھ مذہب میں داخل ہو گا۔ بلکہ اگر وہ فروع ماثورہ پر قیاس کے ذریعہ اخذ کیا گیا ہے تو اسے امام صاحب کا قول بھی کہا جا سکتا ہے۔

اس تخریج کی بناء پر علماء حنابلہ نے استنباط کے دائرہ کو وسیع کیا اور متفرق فروع کو سامنے رکھ کر استنباط کے ضوابط و قواعد وضع کئے۔ ان قواعد کی وضع سے دو فائدے حاصل ہوئے ایک یہ کہ مسائل مذہب میں نسق و ضبط پیدا ہو گیا۔ اور دوسرے یہ کہ تفریع و تخریج آسان ہو گئی۔ عنقریب ہم اس پر مزید گفتگو کریں گے۔

مذہب حنبلی میں فقہی اقوال کی بہت زیادہ کثرت ہے اور بحث و کلام کا دائرہ وسیع ہے۔ ایک ہی مسئلہ میں مختلف آراء امام احمد سے مروی ہیں۔ اس طرح مسائل مختلفہ میں بہت سے اقوال ان کی جانب منسوب ہیں۔ نیز ایسے اقوال بھی بکثرت ہیں جو امام احمد کے اقوال و افعال اور احوال سے امام صاحب کے اصحاب اور بعد کے علماء نے ایماء و اشارات سے سمجھے ہیں۔ اسی طرح امام احمد کے اصحاب اور ان کے بعد آنے والے علماء نے بہت سی اوجہ تخریج کی ہیں۔ الغرض اس

---

[1] ملاحظہ ہو المدخل لابن بدران الدمشقی صفحہ ۵۵

طرح اقوال اور اوجہ کی بھرمار پائی جاتی ہے۔ عام اس سے کہ یہ اقوال امام صاحب کی طرف منسوب ہوں یا ان کے اقوال پر تخریج کئے گئے ہوں یا ان کے اصحاب کی اوجہ ہوں۔ مگر مجتہدین مذہب کی یہ ہمت ہے کہ انہوں نے ملحوظ قوت نسبت، صحت روایت، قوت دلیل کے ان میں موازنہ کیا اور ترجیحات و تصحیحات قائم کیں اور پھر متاخرین نے ان ترجیحات اور تصحیحات کو ثابت کیا۔ چنانچہ علاؤ الدین القدسی فرماتے ہیں:۔

"جاننا چاہیئے کہ مذہب حنبلی میں تصحیح و ترجیح کا مرجع امام احمد بن حنبل کے اصحاب کی طرف ہے۔ جیسے متاخرین ائمہ نے مرتب کیا ہے۔ لہٰذا مذہب کے مسائل کی صحت معلوم کرنے کے لئے ان اقوال پر اعتماد ضروری ہے"

اس کے بعد علاؤ الدین قدسی نے مصححین اور مرجحین کے اسماء اور ان کے مؤلفات کا ذکر کیا ہے۔ اس کے اور دوسروں کے سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مصححین اور مرجحین کے اس طبقہ کے بعد کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ ان کے خلاف تصحیح کرے یا ان کی ترجیح کے علاوہ دوسری روایت کو اختیار کرے۔

لیکن یہ بلاشبہ متاخرین کی طرف سے تضییق ہے متقدمین میں اس تضییق کا نام ونشان نہیں ہے۔ اسی لئے امام ابن تیمیہ حسب عادت کسی ایسی تقلید کے قائل نہیں ہیں، جس کا کتاب وسنت اور آثار سلف سے ثبوت نہ ہو۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:۔

جو شخص امام احمد کے اصول ونصوص سے باخبر ہے وہ عام مسائل میں ان کے مذہب کے ترجیحی پہلو کو جان سکتا ہے۔

نجم الدین الطوفی نے بھی اس باب میں ابن تیمیہ کی اتباع کی ہے۔ اور اپنی کتاب شرح مختصر الروضہ میں اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث کی ہے وہ بیان فرماتے ہیں کہ کسی مذہب میں ترجیح وتصحیح کا دروازہ بند کرنا صحیح نہیں ہے۔ خصوصًا مذہب حنبلی میں ایسا کرنا تو نہایت ہی نامناسب ہے۔ نیز طوفی کہتے ہیں:۔

بعض آئمہ مثلاً امام شافعی وغیرہ نے اپنے مذہب کی تصحیح پر تصریح کر دی ہے۔ کیونکہ امام شافعی کا عمل قول جدید پر ہے۔ یعنی جو مسلک کہ امام شافعی نے مصر پہنچ کر اختیار اور کتاب الام وغیرہ کتابیں تصنیف کیں، وہی معتبر ہے اور مشہور یہ ہے کہ امام شافعی نے سترہ مسئلوں کے سوا اپنے تمام مسائل کی تصحیح کر دی ہے۔ ان مسائل کی عدم تصحیح کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ان میں ادلہ متعارض تھے اور ان پر غور وخوض کرنے سے پہلے ہی امام شافعی رحلت فرما گئے۔

اس کے برعکس امام احمد اور ان کے ہم مسلک ائمہ جنہوں نے اپنی تمام تر توجہ حدیث وآثار کی تدوین پر مرکوز رکھی، وہ اپنے آراء واقوال کی تدوین جائز نہیں سمجھتے تھے۔ ان کے جو فتاوی اور مسائل کے جوابات موجود ہیں، یہ ان کے اصحاب کی مساعی

کا نتیجہ ہے ان میں سے ہر ایک نے اپنی روایات کو مدون کر دیا اور وہ اسی کے نام سے مشہور ہوئیں ۔ مثلاً مسائل ابوداؤد، مسائل حرب الکرمانی مسائل حنبل، مسائل صالح وعبداللہ، مسائل اسحاق بن منصور، مسائل مروزی اور ان کے علاوہ دیگر بہت سے ہیں جنہوں نے امام احمد کے مسائل کو مرتب کیا اور پھر ان اصحاب سے بہت بڑی اکثریت نے روایات کیں ۔ اور ابوبکر الخلال نے اپنی کتاب الجامع الکبیر میں امام احمد کی روایات و اقوال کو جمع کر دیا ۔ ان کے بعد ان کے تلمیذ ابوبکر نے زاد المسافر میں اقوال کا بہت بڑا ذخیرہ جمع کیا ۔ چنانچہ ان دونوں کتابوں میں امام احمد کا تمام علم جمع ہو گیا ۔ لیکن ان تمام فروعی مسائل کی تصیح کا کام نہ کر سکے ۔ سوائے چند مسائل کے جن میں خلال کہہ دیتا ہے یہ امام احمد کا قول قدیم ہے اور اس سے انہوں نے رجوع کر لیا تھا" ہم کسی امام کے مذہب کی اس وقت تک تصیح نہیں کر سکتے جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ فلاں کتاب ان کی آخری تصنیف ہے ۔ یا فلاں مسئلے پر انہوں نے بوقت موت تنصیص کر دی تھی ۔ لیکن افسوس کہ امام احمد کے مذہب میں یہ ممکن نہیں ہے ، جو تصیح اس میں پائی جاتی ہے وہ ان کے اصحاب کے کارنامے ہیں جیسے ابن حامد ، قاضی ابوالعلیٰ اور ان کے تلامذہ اور متاخرین سے شیخ ابو محمد المقدسی کی مساعی کا نتیجہ ہے

ان لوگوں نے خواہ کتنی بھی کوششیں کی ہیں تاہم وہ تصیح اس قسم کی قطعی نہیں ہو سکتی جیسی کہ ان کے خود زمانے سے ہو سکتی تھی ۔ ان لوگوں کے بعد جسے بھی ہم ان کے مرتبہ کا عالم فرض کریں گے وہ اس بات کا مجاز ہو گا کہ صاحب مذہب کے اقوال منقولہ میں تصرف کرے اور اپنے اجتہاد کے مطابق ان کی تصیح کرے ، خواہ وہ تصیح ان کے موافق ہو یا مخالف ہو اور اس کے مطابق فتوے دے ۔

ہمارے زمانہ میں اس قسم کا عالم شیخ الاسلام علامہ ابوالعباس ابن تیمیہ الحرانی ہیں ، وہ امام احمد کے اصحاب کی تصیح پر فتوے دینے میں بھروسہ نہیں کرتے بلکہ جو کچھ ادلہ سے ثابت ہو اس کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں ۔ یہ بات صرف امام احمد کے مذہب میں ہو سکتی ہے ۔"

اس تصریح سے ثابت ہوتا ہے کہ متقدمین نے امام احمد کے اقوال اور "ادلہ" کی جو تصیح کی ہے ۔ متاخرین ان تصیحات پر کاربند نہیں رہے ۔ بلکہ انہوں نے اپنے لئے تصیح و ترجیح اور تخریج کے دروازے کھول لئے ۔ اس طرح مذہب حنبلی میں نمو استمرار کے ساتھ جاری رہا ۔ حافظ ابن تیمیہ اور ان کے تلامذہ نے یہ دروازہ کھول لیا ۔ پھر انہوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اجتہاد مطلق کا دروازہ بھی کھول دیا ۔ اگرچہ اس کا انتساب امام احمد کی طرف تھا ۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے تلامذہ نے نہ صرف تخریج و افتاء سے کام لیا بلکہ اجتہاد مطلق بھی کیا ۔ وہ اگر پابند تھے تو صرف ان ادلہ اور اصول کے جن کے امام احمد خود پابند تھے وہ اولین سرچشمہ ہدایت سے سیراب ہوئے جس سے امام احمد نے اپنے فتاویٰ میں سیرابی حاصل کی تھی ۔ اس طرح یہ بزرگ ایسے نتائج

تک پہنچے جنہیں ائمہ اربعہ کی فقہ میں بالکل جدید قرار دیا جا سکتا ہے۔ امام ابن تیمیہ کے ہاں اس قسم کی مثالیں بکثرت موجود ہیں مثلاً انہوں نے
فتویٰ دیا کہ تین طلاقیں اگر لفظ ثلاث کے ساتھ دی جائیں تو ایک واقع ہو گی اور طلاق معلق سے حلف کا ارادہ کیا جائے تو واقع نہیں
ہو گی۔ اسی طرح ابن القیم نے ثابت کیا کہ غصہ کی حالت میں جو طلاق دی جاتے وہ واقع نہیں ہوتی۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں ہیں جن
سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے تلامذہ بہت سے مسائل میں مذاہب اربعہ سے منفرد ہیں۔

ابن تیمیہ اور ان کے تلامذہ

یہ حقیقت ہے کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے تلامذہ نے تاریکی کے دور میں اجتہاد مطلق
کا علم بلند کیا اور تقلید مطلق کے دور میں اس کی طرف لوگوں کو دعوت دی اور خود
مقدمۃ الجیش کی حیثیت سے آگے آگے چلے۔ اب یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ حریت فکر کے یہ داعی اس اثری مذہب ہی
میں کیوں پیدا ہوئے

اس کا جواب بالکل سادہ اور آسان ہے جو مذہب حنبلی سے ہی ماخوذ ہیں۔ وہ یہ ہے کہ امام احمد اپنے فتاویٰ
میں فتاویٰ صحابہ پر اعتماد بالمشاکلۃ کرتے تھے۔ لیکن ان کا براہ راست اعتماد آنحضرت کے قضایا پر ہوتا تھا اور انہی سے
تخریج احکام کرتے تھے تو جو شخص امام احمد کے مذہب پر پورا عبور رکھتا ہو خواہ وہ مقلد ہی کیوں نہ ہو ضروری ہے کہ وہ اس کے
مصادر پر اطلاع حاصل کرے جو کہ آنحضرت کے اقوال و افعال اور قضایا اور پھر صحابہ کرام کے فتاویٰ اور قضایا ہیں۔ تو جو شخص
فقہ نبوی کی فضاؤں میں پرواز کرے گا۔ اس پر فقہ نبوی کی نورانیت غالب ہو گی وہ اسی مشعل سے اقتباس کرے گا۔ اور مجتہدین کے
اقوال کی حقیقت اس کے سامنے عیاں ہو گی اور وہ سنت سے ان کے موافق و مخالف کو پرکھ لے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان
بزرگوں نے اپنے قلوب کو سنت کے سرچشمہ سے سیراب کیا تھا اور اسی کی روشنی میں اجتہاد کرتے تھے۔ انہوں نے اپنے امام کے
مسلک کو کبھی ترک نہیں کیا۔ بعض اجتہادی مسائل میں اگرچہ اپنے امام کی مخالفت بھی کی۔ لیکن استدلال میں ان کے اصول کے پابند رہے

اس کے برعکس دوسرے مذاہب کے اتباع مثلاً حنفیہ کہ یہ لوگ جب اپنے امام کے مسلک کی طرف رجوع کرتے ہیں
تو اس میں ایک معتدبہ حصہ قیاسات و استحسانات کا پاتے ہیں اور قیاس کے عقلی ضابطے اور ان ضابطوں پر تفریعات کی کثرت
نظر آتی ہے تو ان پر اپنے امام کی فکریت غالب ہو جاتی ہے اور اس سلسلہ تفریع و استنباط سے نجات مشکل ہو جاتی ہے
کیونکہ وہ اپنے امام کی فقہ اور تفکیر کے علاوہ دوسرے اصول سے بے بہرہ ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اجتہاد مطلق کی طرف
دعوت کا اعلان زیادہ تر علماء حنبلیہ ہی کرتے نظر آتے ہیں۔ پھر دوسرے درجے پر مالکی حضرات اجتہاد پر زور دیتے دکھائی

دیتے۔ اگرچہ ان کی دعوت ہر دور میں اجتہاد مقید کی طرف رہی ہے۔ ان دونوں مذہبوں سے داعیان اجتہاد کے بہ کثرت پیدا ہونے کی وجہ یہ تھی کہ ان دونوں مسلکوں کی بنیاد فتاوی صحابہ اور ان کے مناہج استنباط پر تھی۔ مگر مالکیوں میں رائے کی کثرت ہے۔ اور مذہب حنفی اور شافعی میں تو "اجتہاد مقید" کی طرف بھی بہت کم دعوت پائی جاتی ہے۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہے کہ تقلید اور اس پر جمے رہنے کی طرف دعوت ان دونوں مسلکوں کے متبعین کا شیوہ رہا ہے۔

علماء حنابلہ کی خدمات

علمائے حنابلہ نے اپنے مذہب کو فروغ دینے کے لئے بیش بہا خدمات انجام دیں جب اس مذہب میں تفریعات کی کثرت ہوگئی اور مسائل میں اضافہ ہوا تو انہوں نے اس کے لئے ضوابط عامہ (کلیات) وضع کئے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ متأخرین فقہاء نے جب یہ دیکھا کہ متفرق فروعات مختلف ابواب میں بکھرے ہوئے ہیں تو انہوں نے متشابہ احکام کو مختلف ابواب میں پایا تو تمام اشباہ و نظائر کو یکجا جمع کر دیا۔ یعنی ہر حصہ کو حکم و فکر کے لحاظ سے ایک قاعدہ کے تحت رکھ دیا۔ اس طرح ان اشباہ و نظائر کے جملہ حصص ایک نظم میں منسلک ہو گئے اور قواعد کے تحت جمع ہو گئے۔ جس سے پڑھنے والے کو نہایت آسانی کے ساتھ مذہب حنبلی کے فروعات پر اطلاع ہو سکتی ہے۔

سہولت اور آسانی سے قطع نظر ان کے مطالعہ سے اس مذہب کے انداز فکر کی واضح تصویر سامنے آجاتی ہے۔ اور اس کے مختلف رجحانات کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ قواعد میں متعدد کتابیں لکھی گئیں جن میں نجم الدین الطوفی[1] کی القواعد الکبریٰ اور القواعد الصغریٰ، ابن رجب[2] کی القواعد اور علاء الدین علی بن عباس البعلی الحنبلی معروف بہ ابن اللحام[3] کی القواعد خاص طور پر اس فن میں قابل ذکر ہیں۔

حافظ ابن رجب کی القواعد

قواعد کی ان کتابوں سے حافظ ابن رجب کی کتاب طبع ہو چکی ہے۔ صاحب کشف الظنون اس کے متعلق لکھتے ہیں:۔

---

[1] سلیمان بن عبد القوی الطوفی الحنبلی المتوفی سنہ ۷۱۶ھ ان کے حالات کے لئے ملاحظہ ہو ص

[2] عبد الرحمن بن احمد بن رجب البغدادی الدمشقی المتوفی سنہ ۷۹۵ھ

[3] المتوفی سنہ ۸۰۳ھ دمشق کے خزانۃ الکتب العمومیہ اس کا ایک نسخہ نظر سے گزرا جس کے شروع میں ۱۸ صفحات کا ایک رسالہ بھی ہے جو اس کتاب کے تمام مسائل پر مشتمل ہے۔ المدخل لابن بدران ص ۲۳۱ مترجم

یہ نہایت مفید کتاب ہے دنیا کے عجائبات میں سے ایک ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ابن رجب کو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے متفرق قواعد کہیں سے میسر ہو گئے تھے۔ چنانچہ انہوں نے ان کو یکجا کر دیا ہے۔ لیکن بات اس طرح نہیں ہے۔ بلکہ حافظ ابن رجب رحمہ اللہ ان باتوں سے بلند تھے۔[1]

حافظ ابن رجب نے اس کتاب میں کوشش یہ کی ہے کہ اصول کے ماتحت مسائل کی طرف مراجعت کی جا سکے اور تمام مسائل کو ایک نظم میں منسلک کیا جا سکے۔ چنانچہ اپنی کتاب کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

اما بعد:-

یہ کتاب قواعد مہمہ اور فوائد جمہ پر مشتمل ہے جو ایک فقیہ کے لئے اصول مذہب کے ضبط کا کام دیتی ہے اور فقہ کے جو مآخذ اس کی نظر سے پوشیدہ ہیں انہیں اس پر واضح کرتی ہے اور بکھرے ہوئے مسائل کو ایک لڑی میں پرو دیتی ہے۔ شوارد کو قید میں لاتی ہے۔ اور متباعد کو قریب تر کر دیتی ہے۔

اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ اس کتاب سے ابن رجب کا مقصد فروع کو ایک فقہی ضابطے کی طرف لوٹانا اور انہیں ایک جامع ضابطہ کے تحت منظم کرنا تھا۔ چنانچہ وہ اس کتاب میں پہلے ایک قاعدہ ذکر کرتے ہیں۔ پھر اس کے مختلف شعبے ذکر کر کے ان پر تفریعات کرتے ہیں اور اس قاعدہ پر مبنی خلافیات کے ذکر میں بھی بخل سے کام نہیں لیتے۔ مشہور و غیر مشہور اور صحیح و غیر صحیح کو بیان کر دیتے ہیں بلکہ نفس قاعدہ بھی اگر متفق علیہ نہ ہو تو اس میں اختلافات کو ذکر کر دیتے ہیں۔ اس طرح یہ کتاب قیم فقہی نظریات اور تفریعات کا گنجینہ معلوم ہوتی ہے۔ اور اس کے مطالعہ سے مذہب حنبلی کے متعلق تمام ضروری مسائل کی دراست ہو جاتی ہے۔ قاری اسے پڑھتے ہوئے متفرق فروع و جزئیات اور لاطائل تفصیلات کے درمیان وحشت محسوس نہیں کرتا۔ اگرچہ پھولوں سے دامن بھرنے کے لئے کانٹوں کی تکلیف سے بچنا مشکل ہوتا ہے۔

اس اجمالی تبصرہ کے بعد اس کتاب کے بارے میں صاحب کشف الظنون کا یہی قول نقل کر دینا کافی تھا کہ "یہ کتاب عجائبات دہر میں سے ہے"! تاہم یہ امر فائدہ سے خالی نہ ہوگا اگر ہم اس کے بعض منتخب قواعد کو یہاں ذکر کر دیں تاکہ مسائل کی دراست کا طریقہ معلوم ہو جائے کہ وہ کلیات سے جزئیات کو کس طرح پہچانتے تھے۔ ہم یہاں دو عنوانات کے متعلق اختصار کے ساتھ

---

[1] ابن نجیم حنفی نے بھی قواعد فقہ حنفی پر ایک کتاب الاشباہ والنظائر کے نام سے لکھی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رجب اور الطوفی کی کتابوں کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے۔ کیونکہ یہ دونوں بزرگ ابن نجیم سے متقدم ہیں۔ ابن رجب کا سنہ ۷۹۵ھ ہے اور طوفی نے ۷۱۰ھ میں، جبکہ ابن نجیم کا سنہ وفات ۹۶۹ھ ہے۔ ۱۲- ابن رجب کی القواعد پر یہ تبصرہ المدخل لابن بدران سے ماخوذ ہے۔ ملاحظہ ہو المدخل ص ۲۲۶ مترجم

ان کی عبارتیں پیش کرتے ہیں۔

۱۔ عقود میں قبض کا بیان یہ ۴۹ واں قاعدہ ہے۔ اس کے تحت حافظ ابن رجب فرماتے ہیں کہ عقود دو قسم پر ہیں، اول یہ کہ عقد کا موجب اور مقتضیٰ پایا جائے۔ جیسے بیع لازم، رہن لازم، صداق (مہر) وغیرہا، یہ عقود قبض کے بغیر ہی لازم ہوجاتی ہیں۔ ان میں قبض کی حیثیت موجبات عقد کی ہوتی ہے۔

۲۔ دوم یہ کہ قبض ہی کو تمام عقد سمجھا جائے، جیسے بیع سلم میں راس المال کو قبض کرنا اور اموال ربویہ میں عوضین کا قبض وغیرہ۔ اس تقسیم عام اور ان کی مثالوں کا ذکر کرنے کے بعد ہر قسم کے بعد اس کے فروعات کا ذکر کرتے ہیں۔ عام اس سے کہ وہ فروعات متفق علیہا ہوں یا مختلف فیہا۔ پھر دوسری قسم جس میں قبض لازم ہوتا ہے ——— میں علماء کا اختلاف ذکر کرتے ہیں۔ کہ کیا اس قسم میں قبض انشائے عقد کے لئے شرط ہے یا لزوم کے لئے؟ وہ فرماتے ہیں :۔

ان عقود کے بارے میں بہت سے علماء کا خیال ہے کہ ان میں لزوم اور استمرار عقد کے لئے قبض شرط ہے۔ انعقاد و انشاء کے لئے قبض کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ صاحب المغنی، ابوالخطاب اور صاحب التلخیص وغیرہم نے اس کی تصریح کی ہے۔ بعض علماء قبض کو صحت عقد کے لئے شرط قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ صاحب المحرر بیع سلم و صرف اور ہبہ کے باب میں لکھتے ہیں کہ :۔

"کہ ہمارے نزدیک ہبہ کی ہوئی چیز پر قبل از قبض ملک ثابت نہیں ہوتا" اسی طرح ابن عقیل نے بھی تصریح کی ہے کہ قبض ہبہ کا رکن ہے۔ اور خرقی رح کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح قاضی ابو یعلیٰ فرماتے ہیں کہ "بیع صرف اور سلم کی صحت کے لئے قبض شرط ہے اور بہت سے اصحاب نے اس کی تصریح کی ہے"۔

پھر اس کے بعد حافظ ابن رجب فروعات کا ذکر کرتے ہیں اور پہلی یا دوسری قسم پر انہیں منطبق کرتے ہیں۔ اس کے بعد ان لوگوں کے نظریہ کے مطابق تفریعات کا ذکر کرتے ہیں جو قبض کو انشائے عقد کا رکن مانتے ہیں یا جو یہ کہتے ہیں کہ قبض صرف لزوم عقد کے لئے شرط ہے نہ کہ انشائے عقد کے لئے۔

اس کے بعد تسلیم ثمن کا قاعدہ ذکر کرتے ہیں اور عقود جبریہ کو بیان کرتے ہیں کہ کیا ملک کے ثبوت کا دارومدار قبض ثمن پر ہے یا بدون قبض کے بھی ملک ثابت ہو جاتا ہے تو فرماتے ہیں کہ اس کی دو قسمیں ہیں :۔

اول تملک اضطراری ہے۔ مثلاً ایک شخص بھوک کی وجہ سے دوسرے سے طعام لینے پر مجبور ہو اور رضامندی سے :

تو وُہ جبراً لے سکتا ہے۔ خواہ اس کی قیمت اس کے پاس ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اس کے بغیر اس کی تکلیف رفع نہیں ہو سکتی۔

دوسری قسم ان تملیکات مشروعہ کی ہے جو تملیکات اضطراریہ کے علاوہ ہیں اور کسی ضرر کو دفع کرنے کے لئے ان پر ملک حاصل کیا جاتا ہے۔ جیسے اخذ بالشفعہ اور مستعیر یا مستاجر کے درخت لگانے یا عمارت بنانے کے بعد اس درخت یا عمارت کا قبضہ حاصل کرنا یا کسی نے کھیت غصب کیا ہو تو اس سے وہ کھیت واپس لینا وغیرہ۔

پھر وہ بیان کرتے ہیں کہ حنبلی مسلک میں وجوب دفع قبل الامتلاک کے لحاظ سے اس قسم میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ پھر اس فرع کا ذکر کرتے ہیں جس سے وہ اختلاف ماخوذ ہوتا ہے۔ یعنی شفعہ کے ذریعہ ملک حاصل کرنا کہ یہ ملک تسلیم ثمن سے قبل تام ہو سکتا ہے یا نہیں ؟ فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کے اس میں دو قول ہیں :-

ایک یہ کہ دفع ثمن کے بغیر ملک تام نہیں ہوتا۔ یہ قول ابن عقیل کا ہے اور امام احمد کے اس قول سے اس کی تائید ہوتی ہے "کہ مال حاضر نہ ہو اور شفعہ کی مدت گزر جائے تو شفعہ باطل ہو جاتا ہے"

دوسرا قول یہ ہے کہ دفع ثمن کے بغیر بھی ملک ثابت ہو جاتا ہے اور ثمن کا ادا کرنا واجب ہے۔

حافظ ابن رجب بیان کرتے ہیں کہ امام ابن تیمیہ نے پہلے قول کو پسند کیا ہے اور باقی مسائل میں بھی اسی طرح تخریج ہو سکتی ہے کیونکہ اگر دفع عوض کے بغیر دوسرے سے جبراً جائداد چھیننے کی اسی طرح کی اجازت دے دی جائے تو اس سے بہت بڑا فساد لازم آتا ہے۔ اصل میں جبری قبضہ دفع ضرر کے لئے ہے۔ اور ایک ضرر دوسرے ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جا سکتا۔

اس کے بعد وُہ دوسرا قاعدہ بیان کرتے ہیں کہ عقود میں کم از کم کس نوعیت کا قبضہ شرط ہے۔ کیا صرف قبض پر قدرت دے دینا ہی کافی ہے یا اپنی حفاظت میں لے کر قبض تام شرط ہے۔ پھر وہ چیز کب مالک کی ضمانت میں داخل ہو سکتی ہے۔ کیا قبض شرط ہے یا اس کی ضرورت نہیں ہے ؟

چنانچہ بیان فرماتے ہیں کہ :-

اگر وہ ملک بدوں عقد کے ہو جیسے ملکِ میراث، تو یہ ملک بدوں قبض ثابت ہو جاتا ہے۔ لیکن وارث کی ضمانت کے تحت آنے کے لئے ملک شرط ہے یا نہیں۔ مذہب حنبلی میں اس کے متعلق دو قول ہیں۔

ایک یہ کہ وفات کے ساتھ ہی وہ مال وارثوں کی ضمانت میں سمجھا جائے گا بشرطیکہ وہ مال حاضر ہو جس پر قبضہ ممکن ہے۔ کیونکہ وہ ان کی ملک میں منتقل ہو چکا ہے اور اس میں کسی طرح سے رجوع ناممکن ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ قبض کے بغیر وارثوں کی ضمانت میں داخل نہیں ہوتا۔ پھر یہ اختلاف مال حاضر میں ہے جس کا قبضہ ممکن ہو، لیکن اگر وہ مال غیر حاضر ہو تو بالاتفاق قبل از قبض ضمانت میں داخل نہیں ہوتا۔ اس کے بعد حافظ ابن رجب اس پر آثار مرتبہ کا ذکر کرتے ہیں:۔

جب کسی چیز پر ملکیت بوجہ عقد کے ثابت ہو تو مذہب حنبلی کے تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ قبض کے بغیر وہ ضمانت کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ لیکن عقد کی نوعیت کے لحاظ سے قبض کی نوعیت بھی مختلف ہوگی۔ اگر عقد معاوضہ ہو تو صرف تخلیہ ہی کافی سمجھا جائے گا۔ بشرطیکہ مبیع معین اور غیر مبہم ہو۔ لیکن اگر بیع مبہم غیر معین ہو تو صرف تخلیہ کافی نہیں ہے۔ بلکہ نقل اور تسلیم کامل شرط ہے۔ اس قدر بیان کرنے کے بعد حافظ ابن رجب مذہب کی امہات الکتب سے نہایت تفصیل کے ساتھ اس کی استناد پیش کرتے ہیں۔

اگر وہ عقد، عقد تبرع ہو جیسے صدقہ، ہبہ اور وصیت وغیرہا تو وصیت کی صورت میں بغیر قبض کے ملک ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس میں میراث کی طرح ملک بالخلافت ہوتا ہے۔ اور ہبہ اور صدقہ کی صورت میں راجح مذہب یہی ہے کہ ان دونوں میں قبض شرط ہے۔ پھر کیا قبض کے لئے صرف تخلیہ اور تمکین ہی کافی ہے یا نقل اور تسلیم کامل شرط ہے؟ جمہور اصحاب کے نزدیک تخلیہ کافی ہے لیکن صاحب التلخیص کا خیال ہے کہ تمکین و تخلیہ ناکافی ہیں تسلیم کے بغیر ملک ثابت نہیں ہوتا۔ ہبہ، صدقہ اور بیع کے مابین فرق پایا جاتا ہے کہ ہبہ اور صدقہ میں قبض ہی سبب ملک ثابت ہوتا ہے۔

اس لئے ان میں قبض کامل کا پایا جانا ضروری ہے۔ تاکہ استحقاق کا سبب تام طور پر ثابت ہو جائے۔ لیکن بیع میں ملکیت کا سبب عقد مجرد ہوتا ہے۔ اس لئے قبض کے لئے صرف تمکین ہی کافی ہے تاکہ مشتری کی ضمانت میں چلا جائے

یہ تو ہبہ، صدقہ اور بیع کے درمیان فرق کا بیان ہے۔ اب رہی وصیت تو اس میں موصٰی لہ کی طرف (موصی کی) موت کے بغیر ضمانت منتقل نہیں ہوتی۔ اور یہ میراث کیطرح ہے۔ اور یہ بلحاظ خلافت کے اگرچہ میراث کی طرح ہوتی ہے۔ لیکن اس میں خلافت اختیاری ہوتی ہے۔ اور وصیت کنندہ اپنے اختیار سے اس کی طرف ملکیت منتقل کرتا ہے اور موصی لہ وصیت کنندہ کی موت کے بعد اسے قبول کرتا ہے۔ بخلاف میراث کے اس میں خلافت جبری ہوتی ہے۔ جو مورث کی موت کے ساتھ ہی ثابت ہو جاتی ہے۔

پھر کیا محض قبول کر لینے سے موصی لہ کی طرف ضمانت منتقل ہو جائے گی یا اس کے لئے بھی قبض شرط ہے، ابن رجب ثابت کرتے ہیں کہ قبول کے وقت سے ضمانت ثابت ہو جائے گی۔ بشرطیکہ موصی لہ کو وصیت کی گئی چیز کا علم ہو اور کسی کے تخلیہ کے بغیر وہ اس پر

قابض ہو سکتا ہو کیونکہ موصی لہ اور وصیت کے وارث اس معاملہ میں مساوی درجہ رکھتے ہیں۔ لہٰذا تخلیہ ضروری نہیں ہے۔

پھر وصیت قبول کرنے کے بعد کیا ضمانت قبولیت سے قبل کے زمانہ کی طرف مستند ہوگی، یا وقت قبول سے اعتبار کیا جائیگا

ابن رجب نے اس میں دو قول نقل کئے ہیں:-

پہلا قول یہ ہے کہ ضمانت قبل از مقبول کے زمانہ کی طرف مستند ہوگی۔ امام احمد کے ظاہر کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ اور خرقی کی بھی یہی رائے ہے۔ قاضی ابو یعلی، صاحب المغنی و الترغیب نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔ اور اس کے خلاف کوئی قول نقل نہیں کیا۔ اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ قبولیت کے متحقق ہونے کے ساتھ موت کے وقت سے ملک ثابت ہو جاتا ہے۔

اور جب ملک اس وقت سے ثابت ہوتا ہے تو ضمانت کا اعتبار بھی وقت موت سے ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ وقت قبول سے اس کی ضمانت ثابت نہیں ہوگی، کیونکہ وقت قبول سے تو ملک ثابت ہوتی ہے لیکن وہ ملک موجب ضمانت نہیں ہے۔ اگر اس عرصہ میں اس چیز میں کسی قسم کا نقصان واقع ہو جائے تو اس کا اعتبار جمیع ترکہ سے ہوگا خاص کر وصیت سے وضع نہیں کیا جائے گا۔ بنا بریں وصیت کے لئے جو ثلث مقرر ہے اس پر یہ نقصان اثر انداز نہیں ہوگا۔

یہ قبض اور ضمانت کے دو قاعدے ہیں۔ مندرجہ تفصیل سے قاری اندازہ کر سکتا ہے کہ وہ کسطرح ان قواعد کی دراست کرتے ہیں۔ اور ان کے تحت ضوابط جامعہ کا ذکر کرتے ہیں اور بدون ربط کے صرف احکام کے ذکر کرنے پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ قاعدہ کے تحت ان میں فکری رابطہ پیدا کرتے ہیں اور پھر اس پر مختلف تفریعات کا ذکر کرتے ہیں۔

۲- اب ہم قاعدہ ثانیہ کا ذکر کرتے ہیں - وہ قاعدہ الحقوق اور اس کے مراتب قوت کا ہے۔ اسے حافظ ابن رجب نے ۸۵واں قاعدہ قرار دیا ہے۔ حافظ ابن رجب نے قوت و مطالبہ کے لحاظ سے حقوق کے پانچ مرتبے مقرر کئے ہیں۔

۱۔ پہلا مرتبہ حق ملک کا ہے اور یہ باقی حقوق سے زیادہ قوی ہے۔ عام اس سے کہ استغلال اور تصرف سے کوئی مانع موجود ہو یا نہ ہو یہ ثابت ہو جاتا ہے۔ ابن رجب کے قول کے مطابق وہ ترکہ جو مستغرق بالدین ہو وہ بھی اسی میں داخل ہے کیونکہ مذہب کی روایات کے مطابق ورثہ اس کے مالک ہوں گے۔ اگرچہ اس میں تصرف سے مانع موجود ہے۔

یہ مرتبہ تمام مراتب سے قوی تر ہوتا ہے اور جملہ انواع حقوق سے یہ حق زیادہ مضبوط ہوتا ہے۔ تاہم اس کے بھی دو درجے ہیں

۱۔ ملک مطلق بدون مانع کے۔

۲۔ ملک بمع مانع کے۔

۲۔ دوسرا مرتبہ حق امتلاک کا ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کے مالک ہونے کا حق رکھتا ہو اور کسی قسم کا مانع نہ ہو۔ اسی قبیل سے منافع میں مضارب کا حق ہے۔ جب شرکت کے ثمرات ثابت ہو جائیں۔ لیکن تقسیم نہ ہوئی ہو۔ تو ایک روایت کی رو سے وہ قبل از تقسیم مالک سمجھا جائے گا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ مالک نہیں ہوگا۔ لیکن سبب ملکیت کے تحقق کی وجہ سے اس کے لئے حقِ امتلاک ثابت ہو جائے گا۔ لیکن چونکہ اس کی شرط موجود نہیں ہے — یعنی تقسیم — اس لئے ملک ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ ملک تام جبری تقسیم کی صورت میں قضا کے بعد ثابت ہوتا ہے اور اختیاری تقسیم میں رضا مندی کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے۔

حافظ ابن رجب نے اس قسم میں بہت سی فروعات کا ذکر کیا ہے مثلاً اگر کوئی شخص قبل از دخول کسی عورت کو طلاق دے تو نصف مہر میں خاوند کا حق ثابت ہو جاتا ہے لیکن وہ حق امتلاک ہوگا بالفعل ملک ثابت نہیں ہوگا۔ اگرچہ بعض نے اسے ملک کے قبیل سے بھی بنایا ہے اور حقِ امتلاک سے خارج کیا ہے۔ اسی طرح موصی کی موت کے بعد موصٰی لہ کا حق بھی حق امتلاک کے قبیل سے ہے۔ اگرچہ اسے بھی بعض حق ملک میں داخل کرتے ہیں۔

پھر یہ بات طے شدہ ہے کہ حق ملکیت کی طرح حق امتلاک میں بھی وراثت جاری ہوتی ہے۔ البتہ حق ملک میں منافع کے حقوق بھی حاصل ہوتے ہیں اور حق امتلاک میں منافع کے حقوق حاصل نہیں ہوتے۔

۳۔ حقوق کا تیسرا مرتبہ حق الانتفاع کا ہے اس میں کسی عین یا منفعت پر ملک ثابت نہیں ہوتا اور نہ ان دونوں میں حق امتلاک ثابت ہوتا ہے۔ لیکن بدون ملکیت کے انتفاع کا حق ہو جاتا ہے خواہ وہ چیز دوسرے کے ملک میں کیوں نہ ہو۔ اسی قسم سے حقوق جوار ہیں یعنی ایک پڑوسی کو یہ حق حاصل ہوتا ہے۔ کہ اپنے ہمسائے کی دیوار پر لکڑی وغیرہ رکھ لے بشرطیکہ دوسرے کا اس میں کوئی نقصان نہ ہو۔ حافظ ابن رجب نے اس حق کی بھی بہت سی فروعات ذکر کی ہیں اور ان میں اختلافات نقل کیا ہے۔ لیکن واضح شکل میں اسے پیش نہیں کر سکے۔

۴۔ حقوق کا چوتھا مرتبہ حق اختصاص کا ہے۔ حافظ ابن رجب نے اس کی صورت یہ بیان کی ہے۔ ایک ایسی چیز کسی شخص کے قبضہ میں ہے جو ملک میں نہیں آسکتی۔ اس چیز کی موجودہ حالت تبدیل ہونے کے بعد وہ اس کے ملک میں آسکتی ہے یا ملک میں نہیں آتی لیکن اس سے انتفاع ممکن ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کے پاس شراب ہے جو سرکہ میں تبدیل ہو جاتا ہے مسلمان

شراب کا مالک تو نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کے سرکہ بننے کے بعد وہ اس کا مالک ہو سکتا ہے۔ تو سرکہ بننے سے قبل اسے حقِ اختصاص حاصل تھا اور اسی قسم سے مرافق املاک ہے اور بنجر زمین جو کسی کے قبضہ میں ہو اور وہ اسے آباد کرنا چاہتا ہے تو اس پر بھی حقِ اختصاص ثابت ہو گا۔

۵۔ حقوق کا پانچواں درجہ حقِ تعلق کا ہے یعنی ایک شخص اپنے حق کو کسی عینِ معین سے پورا کر سکتا ہے مثلاً مرتہن کا حقِ رہن پر، ترکہ میں حقِ وفا اور نصاب میں حقِ زکوٰۃ بھی اسی قبیل سے ہیں۔

قارئین کرام اس کتاب کے بارے میں جس کے متعلق اہلِ علم نے کہا ہے کہ "یہ عجائبات دہر میں سے ہے" مندرجہ بالا تفصیلات سے اندازہ کر سکتے ہیں کہ ابن رجب نے کس طرح جامع نظریات کو مرتب کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ فقہ اسلامی کوئی ایسا مجموعہ جزئیات نہیں ہے جو کسی قاعدہ اور ضابطہ فکری کے تحت مربوط اور منضبط نہ ہو سکتا ہو بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک جامع ضوابط کی بنیادوں پر قائم ہے۔ اگر کوئی فقہ جزئیات غیر مربوطہ کا مجموعہ ہو سکتی تھی تو وہ فقہ حنبلی تھی کیونکہ اس کی بنا آثار سلف پر ہے۔ عام اس سے کہ وہ آثار احادیث رسول ہوں یا سلف کے فتاوی اور قضایا ہوں۔ کیونکہ امام احمد کے تمام فتاوی وقائع پر مبنی ہیں۔ وہ کسی وقت بھی مفروضات سے کام نہ لیتے تھے اور نہ ایک قیاس کے تحت مسائل کو جمع کرتے تھے کہ ان کی کوئی علت مطردہ مقرر کی جا سکے۔ لیکن ان مظاہر خاصہ کے باوجود فقہ حنبلی جامع قواعد کے تحت پائی جاتی ہے اور اس کے مسائل ضوابط جامعہ کے تحت اس طرح منظم شکل میں پائے جاتے ہیں کہ کوئی ایک فرع بھی اس سے خارج نہیں ہے۔ اس کے احکام میں استقامت ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس فقہ میں ایسے فتاوی نہیں ہیں جو منتشر خیالات کا نتیجہ ہوں۔ بلکہ ان کی بنیاد مناہج و مسالک ثابتہ پر ہے۔ جن میں مضبوط عناصر کے ذریعہ ارتباط پایا جاتا ہے۔

جب فقہ حنبلی ان قواعد و ضوابط کی حامل ہے تو حنفی، مالکی اور شافعی فقہ کا ان قواعد و ضوابط پر مبنی ہونا ضروری ہے۔ واقعہ یہ ہے فقہ اسلامی کے تمام مذاہب میں قواعد و ضوابط پر کتب موجود ہیں۔ چنانچہ مذہب مالکی میں القواعد لابن جزی اور الفروق للقرافی ـــــ اور مذہب شافعی میں القواعد للعزبن عبد السلام ـــــ اور مذہب حنفی میں الاشباہ والنظائر لابن نجیم خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

قواعد سے متعلق ان کتابوں میں ربط قواعد، ضبط احکام، فہم عناصر مشترکہ جمع الاشباہ مع الاشباہ اور نظائر

مع النظائر کے لحاظ سے فرق مراتب پایا جاتا ہے اور ہر مصنف نے اسرار مذہب سے واقفیت کے لحاظ سے اپنی جگہ پر ان چیزوں کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور ان میں ہر ایک نے یہ کتابیں لکھ کر اپنے مذہب کی خصوصاً اور فقہ اسلامی کی عموماً خدمت سر انجام دی ہے۔

یہ ہیں وہ حالات جو اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ مذہب حنبلی کے فقہا نے تخریجات سے اس مذہب کو توبخشا افق اجتہاد میں وسعت پیدا کی۔ اس کے اصولوں کی دراست اور ادلہ کے بیان میں جانفشانی سے کام کیا۔ صحت اجتہاد کو ثابت کیا اس کے بعد متفرقات کو جمع کیا اور مسائل کو منضبط کر کے معرفت و تخریج کے راستہ کو سہل کیا اور جو احکام غیر منصوص تھے ان میں استنباط سے کام لیا۔

یہ لوگ اپنے اپنے دور میں باب اجتہاد کھولنے میں سب سے پیش پیش رہے۔ انہوں نے کتاب وسنت کے آسمان میں پرواز کی اور استنباط میں ان حدود پر توقف اختیار نہیں کیا جن میں دوسرے ائمہ مقید ہو کر رہ گئے اور نہ ہی انہوں نے اجتہاد کا دروازہ کبھی بند کیا۔ جیسا کہ وہ فقہا کرتے رہے جو اپنے مذاہب کے ساتھ چمٹے ہوئے تھے۔ اور اگر کوئی نص ان کے امام کے قول سے مطابقت نہ کھاتی تو اس کی تاویل کرنا شروع کر دیتے۔ لیکن علمائے حنابلہ نے ایسا نہیں کیا۔ نہ شریعت کی وسعت کو تنگ کیا اور نہ ہی اپنی عقلوں پر تالے لگائے۔

ان میں مجتہدین موجود رہے۔ ہر دور میں نہ سہی لیکن عموماً کوئی زمانہ مجتہدین سے خالی نہیں رہا۔ اگر کسی زمانہ میں کوئی مجتہد نظر نہیں آتا تو اس کی وجہ ہمت کی پستی ہے نہ کہ آراء معینہ پر وقوف وجمود (جیسا کہ دوسرے مذاہب میں پایا جاتا تھا)

اس مذہب کو یہی فخر کافی ہے کہ ان میں امام ابن تیمیہ اور ابن القیم جیسے اکابر پیدا ہوتے ـــــ جنہوں نے صحیح معنی میں تجدید شریعت کا فریضہ سر انجام دیا۔ تجدید کے لفظ سے ہماری مراد وہ نہیں ہے۔ جو عام طور پر اس لفظ سے سمجھی جاتی ہے کہ دین سے بغاوت کر دی جائے اور اس کے احکام کی حدود سے خروج کیا جائے۔ بلکہ تجدید کے معنی یہ ہیں کہ اسلام کو اس کے اصلی رنگ میں پیش کیا جائے۔ عناصر حیات سے اسے غذا دی جائے اور اس میں واقعات کا رنگ پیدا کیا جائے۔ اور فکری و اقتصادی اور اجتماعی شئوون سے اسے ثروت عظیمہ بخشی جائے تو تجدید نہ تو محدثین کی تقلید کا نام ہے اور نہ مبتدعین کی پیروی کا بلکہ تجدید صرف اس چیز کا نام ہے کہ قائم کردہ واقعات زندگی کی غذا سے زندہ کیا جائے اور تقلید فاسد اور موروثی عادات جمود کے تانے بانے سے جو پھندا تیار کرتی ہیں۔ تجدید اسے تار تار کر سکتی ہے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ اور ان کے تلمیذ حافظ ابن القیم نے یہی کیا اور حقیقت یہ ہے کہ ایک مجدد اسلام کی یہی شان ہونی چاہیئے۔

مذہب حنبلی کا فروغ وشیوع

یہ ایک حقیقت ہے کہ تمام بلاد اسلامیہ میں امام احمد کے مذہب کے ماننے والوں کی تعداد کم ہی رہی ہے۔ اور گذشتہ ادوار میں کوئی ایسا دور نہیں آیا کہ جب حنبلی مذہب کے ماننے والوں کی تعداد میں غیر معمولی اضافہ ہوا ہو اور وہ امت میں سواد اعظم کی حیثیت سے روشناس ہوئے ہوں۔ باوجود اس کے کہ اس مذہب میں علماء کی کثرت رہی ہے۔ جن کی استنباط و استدلال کی قوت کو دنیا نے تسلیم کیا ہے اور بعض ادوار میں ہمتوں کی پستی کے باوجود ان میں استنباط کی آزادی نظر آتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود عوام میں اس مذہب کے ماننے والوں کی تعداد کم ہی رہی ہے۔ اور کسی وقت میں بھی انہوں نے امت میں اکثریت کی حیثیت حاصل نہیں کی۔ سوا اس کے کہ گذشتہ صدی کے آخر میں انہوں نے نجد اور بلاد حجاز میں کچھ اکثریت حاصل کی۔ یہ چیز قابل تشکک ہے کہ اس مذہب میں بڑے بڑے صاحب علم فضل پیدا ہوئے۔ لیکن عوامی اتباع سے یہ محروم ہی رہا ہے۔ یہاں تک کہ بعض نے اسی کا دفاع کرتے ہوئے کہا ہے۔

يَقُولُونَ لِي قَدْ قَلَّ مَذْهَبُ أَحْمَدَ	لوگ کہتے ہیں کہ امام احمد کے ماننے والوں کی تعداد
وَكُلُّ قَلِيلٍ فِي الْأَنَامِ ضَئِيلُ	بہت کم ہے اور دنیا میں اقلیت کی کوئی قدر وقیمت نہیں ہے۔
فَقُلْتُ لَهُمْ مَهْلاً غَلِطْتُمْ بِزَعْمِكُمْ	تو میں ان سے کہتا ہوں کہ تم غلط زعم میں مبتلا ہو تمہیں
أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ الْكِرَامَ قَلِيلُ	معلوم نہیں کہ بلند پایہ لوگ ہمیشہ کم ہی ہوتے ہیں۔
وَمَا ضَرَّنَا أَنَّا قَلِيلٌ وَجَارُنَا	اس قلت سے ہمارا کوئی نقصان نہیں ہے۔ جبکہ ہمارا
عَزِيزٌ وَجَارُ الْأَكْثَرِينَ ذَلِيلُ	ہمسایہ عزیز ہے اور اکثریت کا ہمسایہ رسوا ہے۔

یہ کیوں؟ لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس قلیت کا سبب کیا ہے؟ اصحاب فکر ونظر نے یہ سوال اٹھایا ہے اور

اور پھر اس کا جواب دینے کی کوشش بھی کی ہے۔ چنانچہ ابن خلدون اس سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں :-

امام احمد بن حنبل کے مقلدین کی تعداد بہت کم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہب حنبلی اجتہاد سے بہت دور ہے اس مذہب کی بنیاد خبر و روایات کی باہم معاضدت پر ہے۔ ان کی اکثریت شام و عراق اور بغداد کے نواح میں پائی جاتی ہے۔ یہ لوگ سنت اور روایت حدیث کے سب سے بڑے محافظ ہیں۔

لیکن ابن خلدون کی یہ تعلیل قلت تعداد کی علت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ یہ کلیہ ہی سرے سے بے بنیاد ہے۔ یہ بات کون کہہ سکتا ہے کہ مذہب حنبلی میں اجتہاد کی قلت پائی جاتی ہے۔ گذشتہ اوراق میں ہم تفصیل سے بتا چکے ہیں۔ کہ یہی وہ مذہب ہے جس نے عدم نص کی صورت میں باب اجتہاد کو چوپٹ کھولے رکھا۔ متقدمین میں اکثر یا کل نے یہ ثابت کیا کہ اجتہاد مطلق کا دروازہ کبھی بند نہیں ہو سکتا اور اس مذہب میں وہ علماء ہو گزرے ہیں جنہوں نے مختلف ادوار میں لوگوں کے عرف کو پہچانا اور مصادر شریعت کے ساتھ اسے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ کتاب و سنت کے زیر سایہ استنباط کا کام جاری رکھا اور ان کی روشنی میں مناسب اور صالح احکام وضع کئے۔ چنانچہ حکومت مصر نے جب احوال شخصیہ (PERSONAL LAW) وقف، مواریث اور وصایا کے متعلق ضابطوں کی تعدیل کرنی چاہی تو احکام صالحہ کی ترتیب کے لئے سب سے زیادہ مدد اسی مذہب سے ملی۔ چنانچہ اس نے حنبلی احکام کثرت سے اخذ کئے بلکہ ایسے احکام بھی اخذ کئے جنہیں معمول بہ ( ) ہیں ایسی تجدید کی حیثیت حاصل ہے جو کہ ان اجتماعی مطالب ( ) سے موافقت رکھتے ہیں جن کا علماء اجتماعیین آج کل مطالبہ کر رہے ہیں۔ چنانچہ لجنۃ الاحوال الشخصیہ ( ) جو ۱۹۲۶ء میں مقرر کی گئی۔ اس نے تجویز کیا کہ شروط زواج ( ) کے بارے میں ان شروط پر عمل کیا جائے جو عورت کی طرف سے پیش کی جاتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ خاوند اس پر دوسری سوت نہیں لائے گا وغیرہ۔ لیکن یہ تجویز منظور نہ ہوئی۔ کیونکہ عوام کا ذہن اس تجویز کو قبول کرنے کے لئے تیار نہ تھا۔

اگرچہ ہم ابن خلدون کے دعویٰ کو جدلی طور پر صحیح بھی تسلیم کرلیں کہ مذہب حنبلی میں اجتہاد بہت کم پایا جاتا ہے ——— حالانکہ دلائل ہمارے سامنے موجود ہیں۔ وہ اس دعویٰ سے متناقض ہیں ——— مگر یہ بات ماننے کے لئے ہم تیار نہیں کہ عوام کسی فقہی مذہب کو اجتہاد کی قلت و کثرت کی بنا پر قبول کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ عوام تو اس مذہب کو مانتے ہیں جس کا پروپیگنڈا کرنے والے موجود ہوں اور ارباب اقتدار اس مذہب کے حامی ہوں۔ عوام تو زیادہ تر بڑے لوگوں کے پیچھے چلتے ہیں۔

اور عوام کے نزدیک کسی مذہب کے مقبول اور غیر مقبول ہونے کے اور اسباب بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن وہ اسباب بھی سیاست اجتماع اور نشوونمائے جماعت کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ عوام کو دلائل کی قوت سے غرض نہیں ہوتی۔ نہ وہ اجتہاد کے قوت وضعف پر نظر ڈالتے ہیں، وہ تو ان لوگوں کی پیروی کرتے ہیں جن پر انہیں اعتماد ہو اور ان کی بات سمجھ میں آ جائے۔ نیز وہ دین کے معاملہ میں عقیدہ کی کجی اور انحراف دینی کی وجہ سے بدنام نہ ہو۔

ابن خلدون نے عوام میں اس مذہب کی عدم قبولیت کا جو سبب بیان کیا ہے جب وہ قابل تسلیم نہیں ہے تو اب ہم پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ اس قلت کے دوسرے اسباب سے بحث کریں۔

یہ واقعہ ہے کہ یہاں بہت سی چیزیں ہیں جو اس سرسبز و شاداب مذہب کے ذیوع و اشاعت میں رکاوٹ ثابت ہوئیں۔ منجملہ ان اسباب کے ایک سبب یہ ہے کہ مذاہب اربعہ میں یہ مذہب سب سے متاخر ہے اور دوسرا سبب یہ ہے کہ امام احمد اور ان کے اتباع سلطان کی بارگاہ سے دور بھاگتے تھے اور منصب قضا قبول نہیں کرتے اور اپنے امام کی اتباع میں اسے ناپسند کرتے تھے۔ اس کے برعکس عراق میں حنفی مذہب اندلس و مغرب اقصی میں مالکی مذہب کی نشر و اشاعت کا سبب ہی ان کے قضاۃ تھے بنا بریں عوام میں مذہب حنبلی کی قلت اشاعت کا سبب منصب قضا سے گریز ہے۔ گو اس مذہب کے علماء نے اپنی اجتہادی کوششوں کو جاری رکھا اور اس فریضہ کو پورے خلوص کے ساتھ سرانجام دیتے رہے۔

امام ابوحنیفہؒ اگرچہ خلیفہ وقت سے دور رہے، انہیں منصب قضا پیش کیا گیا لیکن انہوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا تاہم ان کے تلامذہ نے ان کی زندگی میں بھی اور وفات کے بعد بھی منصب قضا کو سنبھالے رکھا چنانچہ امام زفر ان کی زندگی میں ہی بصرہ کے قاضی مقرر تھے۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمد ہارون الرشید کے دور میں منصب قضا پر فائز رہے، امام ابو یوسفؒ تو دولت عباسیہ کے پہلے قاضی تھے اور اس معاملہ میں ان کا کوئی حریف نہ تھا۔ لیکن امام احمد نے کبھی کوئی منصب قبول نہیں کیا۔ یہی حال ان کے بعد ان کے تلامذہ کا رہا۔ اگرچہ بعض علماء نے کئی طبقات گزرنے کے بعد منصب قضا قبول بھی کیا لیکن یہ نہ ہونے کے برابر تھا۔ چنانچہ ابن عقیل حنبلی نے اس امر کو محسوس کیا۔ وہ فرماتے ہیں:۔

اس مذہب پر سب سے زیادہ ظلم امام احمد کے اصحاب نے کیا ہے۔ کیونکہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے اصحاب میں جو بھی علم و فضل میں ممتاز ہوا اس نے قضا اور دوسرے منصب قبول کئے۔ چنانچہ یہ مناصب اس مذہب کی تدریس و اشتغال کا سبب بنے۔ لیکن اصحاب احمد میں جب کسی نے علم سے وابستگی حاصل کی وہ زہد و تقشف اختیار کر کے اشغال علمیہ سے منقطع ہو گئے۔ [1]

---

[1] المناقب لابن الجوزی ص ۵۲۵

تیسرا سبب

اس مذہب کے عوام میں علاوہ شیوع کا تیسرا سبب یہ ہے کہ حنابلہ جو امام احمد کی زندگی میں ان کے متبع تھے اور ان کی وفات کے بعد ان کی کثرت ہوئی۔ ان لوگوں میں دورِ ابتلا (فتنہ خلق قرآن) کی وجہ سے سخت تعصب پیدا ہو گیا تھا۔ اور عالم کا تعصب تو پھر کسی نہ کسی دلیل کا سہارا لے لیتا ہے۔ مگر اس کے برعکس عوام کا تعصب انہیں الفاظ کا پابند بنا دیتا ہے۔ جن کے مفہوم و مقاصد پر وہ غور نہیں کرتے اور نہ ان کے صحیح مصداق کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ خوارج تعصب میں آکر الفاظ پر ڈٹے رہے اور ان کے لئے قتل و غارت کی اور مسلمانوں کے خون بہائے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ عقیدہ خواص سے نکل کر عوام بدویوں کی طرف منتقل ہوا تھا اور تعصب کی یہ فضا امام احمد کے آخری ایام میں شروع ہو گئی تھی۔ اور ان کی وفات کے بعد تو بغداد اور دوسرے بلادِ عراق میں اس نے بہت نازک صورت اختیار کر لی تھی۔ موضوع بحث صرف مسئلہ خلق قرآن تھا۔ عوام نے اس موضوع پر ناواقفیت کی بنا پر بحث و گفتگو کا بازار گرم کر دیا۔ یہاں تک کہ اگر کوئی شخص قرآن کے غیر مخلوق ہونے کا اقرار کر لیتا تو اس کی بات قبول کر لی جاتی۔ اور اگر کوئی اس مسئلہ پر تردد کا اظہار کرتا گو غور و فکر کی غرض سے ہی کیوں نہ ہو تو اس کی بات رد کر دی جاتی۔

چنانچہ امت کے اہل دانش طبقہ نے اس حالت کو برا محسوس کیا اور ابن قتیبہ نے جو اس زمانہ میں موجود تھے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھا جس میں بتایا کہ یہ اختلافات کس طرح تیزی سے بڑھے اور کس طرح اس مسئلہ میں ان لوگوں نے شدت سے کام لیا جو اس کی حقیقت کو نہیں سمجھتے تھے اور کیونکر محدثین جن میں علمائے حنابلہ پیش پیش تھے لوگوں کی تکفیر کرتے تھے۔ اور جو شخص بھی قرآن کو قدیم نہ کہتا اس پر بدعت کا فتویٰ عائد کرتے تھے۔

ابن قتیبہ نے محدثین اور حنابلہ کے متعلق لکھا ہے:۔

آخر کار یہ اختلاف خاص کر اصحابِ حدیث میں پیدا ہوا جو سنت کے حامی اور اس کی اتباع کے مدعی تھے۔ ہر مقام پر دوسرے لوگ مداہنت گوارا کر لیتے تھے لیکن یہ مداہنت کو برا سمجھتے تھے۔ لوگ اس معاملہ میں اخفا سے کام لے لیتے۔ لیکن یہ کسی قسم کا اخفا نہ کرتے۔ وہ لوگوں سے اپنی بات منوا کر چھوڑتے۔ جس کو یہ بلند کرتے وہ بلند ہو جاتا اور جسے گراتے وہ گر جاتا۔ شہرت صرف اسی شخص کو حاصل ہوتی جسے یہ مشہور کرتے۔ یہاں تک کہ شیطان نے انہیں اس مسئلہ میں پھنسا لیا جس کی حیثیت دین میں نہ اصل کی تھی اور نہ فرع کی، اس سے ناواقف رہنے میں گنجائش تھی۔ اگرچہ اس کا جاننا باعث فضیلت تھا۔ چنانچہ اس مسئلہ نے ایسا فتنہ بپا کیا کہ محدثین کی جماعت منتشر ہو گئی۔ ان کی بات بکھر گئی، ان کی قوت کمزور پڑ گئی۔ اور ان کے حاسدوں کو بہت خوشی حاصل ہوئی

یہ مسئلہ جو اس قدر خصومت وعداوت کا سبب بنا وہ مسئلہ خلقِ قرآن کا ہے۔ امام احمد کی زندگی میں ہی یہ مسئلہ خلفاء و امراء کی طرف سے ابتلاء کا سبب بنا رہا۔ پھر امام احمد کی موت کے بعد فکر و نظر کے لئے بھاری مصیبت بن گیا۔ عوام اس قدر بھڑکے ہوئے تھے کہ قدم قرآن کے بغیر کوئی بات سننا بھی گوارا نہیں کرتے تھے۔

پھر ابن قتیبہ اپنے چشم دید واقعات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

کہ اگر کوئی شیخ شہر میں وارد ہوتا اور درس حدیث کے لئے بیٹھتا تو لکھنے سے پہلے اس کا امتحان شروع کر دیتے۔ اگر وہ ان کے حسب منشا جواب دینے سے قبل ذرا تامل سے کام لیتا یا کھانستا یا کھنگھورنے لگتا تو بس اس کی شامت آجاتی۔ وہ بیچارہ ان کی رد و قدح کے خوف سے ان کو راضی کرنا اور بغیر علم و فہم کے ان کے حسب منشا کلام کرتا تو جس مجلس میں اللہ کا قرب حاصل کرنے کے لئے بیٹھا تھا قرب کی بجائے اللہ تعالٰے سے دور ہو جاتا۔ اگر اس کا عقیدہ ان کے خلاف ہوتا تو وہ اپنے ضمیر پر بوجھ ڈال کر ان کے حسب منشا بات کہہ دیتا تاکہ وہ اس سے حدیث لکھ لیں اگر کوئی نوعمر یا بوڑھا آدمی استرشاد و تعلیم کی غرض سے ان سے سوال کرتا تو اس سے دریافت کرتے کہ تم یہ سوال کیوں کرتے ہو اگر وہ کہہ دیتا کہ میں حقیقت حال دریافت کرنا چاہتا ہوں مجھے پہلے اس کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہے تو خواہ وہ ہزار قسمیں اٹھاتا لیکن اس کا اعتبار نہ کرتے اور اسے تکلیف دیتے اور کہتے یہ خبیث ہے اسے چھوڑ دو اس کے پاس مت بیٹھو وغیرہ[1]

ان تصریحات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ خلق قرآن کا یہ نازک مسئلہ جب حنابلہ کے عوام میں سرایت کر گیا اور انہوں نے جھگڑا شروع کیا تو بعض کلام اور دوسری صفات باریتعالٰی کے متعلق بھی بحث و مباحثہ کرنے لگے۔ یہاں تک کہ ان میں مشبہہ اور مجسمہ وغیرہ گمراہ فرقے پیدا ہو گئے۔ وہ سب اپنے آپ کو امام احمد کی طرف منسوب کرتے تھے۔ حالانکہ امام احمد ان سب سے مبرا تھے۔ ان فرقوں کو حشویہ، مشبہہ اور مجسمہ وغیرہ کے نام سے یاد کیا گیا۔

ہم یہ نہیں کہتے کہ حنابلہ میں سے سب عوام اس قسم کی فاسد باتیں کرتے تھے۔ لیکن بہرحال تھے عوام ہی ــــــ خواہ نہایت کم تعداد میں کیوں نہ ہوں ــــــ اور یہ صورت حال بھی اسی لئے پیدا ہوئی کہ عوام ایسے مسئلہ میں غور و خوض کرنے لگے جو ان کے لئے مناسب نہ تھا۔ اس لئے بہت سے لوگ مذہب حنبلی سے دور رہے اور اسے قبول نہ کیا۔

ابن اثیر کا بیان | امام احمد کے متبعین کی قلت کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ فروعات فقہیہ کے ساتھ چمٹے رہنے میں حنابلہ

---

[1] الاختلاف فی اللفظ لابن قتیبہ ص ۶۲

نے نہایت تشدد سے کام لیا اور متعدد مواقع پر فتنہ و فساد کا رنگ پیدا کر دیا جس کی بنا پر امراء اور دوسرے لوگوں نے ان کی مقاومت میں تشدد کیا۔ شافعیہ نے خاص مکمل رنگ میں ان کا مقابلہ کیا۔ ہم ۳۲۳ھ کے فتنہ کا نقشہ پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن اثیر تاریخ الکامل میں اس کے متعلق لکھتے ہیں:-

سنہ ۳۲۳ھ میں حنابلہ کی قوت بڑھ گئی اور وہ فوجی افسروں اور عوام کے گھروں میں گھس جاتے۔ جس کے پاس نبیذ دیکھتے اسے بہا دیتے۔ اگر کوئی مغنیہ نظر آ جاتی تو اسے مارنے پیٹنے لگتے تھے۔ اور آلات موسیقی توڑ پھوڑ دیتے تھے۔ بیع و شراء میں دخیل ہو جاتے اور لوگوں کو عورتوں اور لڑکوں کے ساتھ آتے جاتے دیکھتے تو معترض ہوتے تھے اور ان سے سوال کرتے کہ یہ تمہارے ساتھ کون ہے؟ وہ بتا دیتا تو فبہا ورنہ اسے مارنے لگتے اور پولیس کے حوالے کر دیتے تھے۔ اور اس پر کار فحش کی گواہی دے دیتے تھے۔ اس طرح انہوں نے بغداد میں فساد دنگہ پیدا کیا کہ آخر کار بدر الخرشنی پولیس افسر دس جمادی الآخرہ کو سوار ہو کر نکلا اور بغداد کے دونوں حصوں میں منادی کرا دی کہ کہ ابو محمد البربہاری کے اصحاب حنابلہ میں سے دو شخص ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے اور نہ حنابلہ مذہبی مناظرہ کر سکتے ہیں۔ نہ ان کا امام نماز پڑھا سکتا ہے۔ الا یہ کہ صلاۃ صبح اور مغرب و عشا میں بلند آواز کے ساتھ بسم اللہ الرحمن الرحیم کی قرات کرے۔ لیکن اس سے فتنہ میں کمی نہ آئی بلکہ یہ اور شدت اختیار کر گیا۔ انہوں نے ان اندھوں کو تیار کیا جو مسجدوں میں پناہ گزین تھے۔ ان کے پاس سے جب کوئی شافعی گزرتا تو ان اندھوں کو اشارہ کر دیتے۔ وہ اندھے اپنی لاٹھیاں لے کر اسے مارنے لگتے۔ حتیٰ کہ اسے نیم مردہ کر دیتے۔ آخر کار راضی باللہ نے اپنا فرمان جاری کیا جو حنابلہ کو پڑھ کر سنایا گیا۔ ان کی حرکات کی مذمت کی گئی اور تشبیہ وغیرہ کے عقیدہ پر انہیں دھمکایا گیا اس فرمان میں یہ بھی لکھا تھا:-

کیا تم یہ گمان کرتے ہو کہ تمہاری بد اور کریہہ شکلیں رب العالمین جیسی ہیں اور تمہاری ہیئت رذیلہ اللہ عزوجل کی ہیئت سے ملتی جلتی ہے۔ تم خدا کے لیے ہتھیلی، انگلیاں اور پاؤں ثابت کرتے ہو اور خدا تعالیٰ کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے ہو کہ وہ آسمان کی طرف صعود کرتا ہے اور دنیا کی طرف نیچے اترتا ہے۔ ذات باری تعالیٰ تمہاری طرح کے ظالموں اور منکروں کی باتوں سے بہت بلند ہے۔ پھر تم خیار امت پر طعن کرتے ہو۔ اور آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے شیعہ کو کفر و ضلال کی طرف منسوب کرتے ہو اور مسلمانوں کو ان بدعات اور مذاہب

فاجرہ کی طرف دعوت دیتے ہو جو قرآن سے ثابت نہیں ہیں۔ تم ائمہ کرام کی قبور کی زیارت سے لوگوں کو روکتے ہو اور زائرین پر بدعت کا فتویٰ لگاتے ہو، حالانکہ تم خود ایک عوامی آدمی کی قبر پر زیارت کے لئے جمع ہوجاتے ہو جو صاحب شرف ونسب نہیں ہے۔ اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا کوئی رشتہ ہے۔ تم اس کی قبر کی زیارت کا حکم دیتے ہو اور اس کے لئے انبیاء کے سے معجزات اور اولیاء کی سی کرامات کا دعوےٰ کرتے ہو۔ شیطان پر اللہ تعالےٰ لعنت کرے جس نے اس قسم کی منکر باتوں کو تمہارے سامنے آراستہ کیا اور تمہیں گمراہ کردیا۔"

"امیرالمومنین الراضی باللہ خدا کی پختہ قسم جس کا پورا کرنا ان پر واجب ہے، کھا کر کہتے ہیں کہ اگر تم اس مذموم مذہب اور کج روی سے دستبردار نہ ہوئے تو پھر تمہیں ضرب وقتل اور تشرید وتبرید کی سخت سزائیں دی جائیں گی۔ تلوار سے تمہاری گردنیں اڑادی جائیں گی اور تمہارے گھروں اور محلوں پر آگ بھڑکا دی جائیگی"[1]

اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ کس طرح عوام حنابلہ نے تشدد اور سختی سے کام لیا۔ حتیٰ کہ حکومت کو سختی کرنی پڑی اور شافعیہ ان کی مخالفت پر اُتر آئے۔ جن کی ان دنوں قدر ومنزلت تھی۔ پھر دیکھئے کہ کس طرح ان عوام نے امام احمد کی طرف تشبیہ وتجسید کی نسبت کی اور ان باتوں کے علاوہ عوام میں فتنہ وفساد کیا اور امن عامہ میں خلل کے مرتکب ہوئے

اس وجہ سے لوگ ان کے مخالف ہوگئے اور انہوں نے انہیں نیچا دکھانے، ذلیل کرنے اور ان کی تعداد کم کرنے کی جدوجہد شروع کی۔ ایک طرف عوام نے ان کی مخالفت کی اور دوسری طرف ان فقہاء نے بھی ان کا تعاقب کیا جو جدل ومناظرہ میں بڑے بلند مرتبہ تھے۔ وہ فقہاء شافعیہ تھے اور علمائے کلام بھی ان کے پیچھے پڑ گئے۔ حتیٰ کہ خود اہل سنت بھی ان کے خلاف ہوگئے جب حنابلہ میں کثرت سے حشویہ کے افکار پھیل گئے اور سب سے آخر حکومت بھی انہیں ہر جگہ کچلنے پر آمادہ ہوگئی اور حکومت کی اس مخالفت کی حیثیت امام احمد کے دورِ ابتلا کی حیثیت نہ تھی۔ کیونکہ وہ ابتلا تو جمہور کی خواہشات کے خلاف تھا۔ اور یہ مخالفت عوام کی خواہش کے عین مطابق تھی جنہیں حنابلہ نے پریشان کر رکھا تھا۔ اس کے سبب مذہب حنبلی کی اشاعت کمزور پڑ گئی۔ اور عوام ان کی حرکات پر نالاں ہوئے۔

ایک اور سبب | بلادِ اسلامیہ میں مذہب حنبلی کی عدم اشاعت کا ایک سبب یہ بھی ہے۔ کہ جب اس مذہب کے پھیلنے

---

[1] الکامل لابن الاثیر صفحہ ۹۱ ج ۸ - ۱۲

اور پھیلنے کی باری آئی تو دوسرے مذاہب لوگوں کے دلوں میں گھر کر چکے تھے۔ چنانچہ عراق میں مذہب حنفی پھیل چکا تھا اور حجاز و شام اور مصر میں شافعی مذہب کا زور تھا۔ اور مغرب اقصیٰ وغیرہ میں مالکی مذہب اپنے قدم جما چکا تھا۔ امام احمد کا زمانہ ان ائمہ کے بعد کا ہے اور ان کا مذہب بھی دوسرے فقہی مذاہب سے کم عمر ہے۔ لہٰذا یہ مذہب دوسرے مذاہب کے اثرات کو کمزور کئے بغیر نہیں پھیل سکتا تھا۔ اور ان کے پیروکار لوگوں میں یہ قوت نہ تھی کہ ان مذاہب کا مقابلہ کر سکتے اور نہ حکومت اس کی سرپرست تھی۔ بلکہ اس مذہب کے ماننے والوں کی حرکات عوام اور حکومت کو متنفر کر رہی تھیں۔ اس مذہب کے لئے اگر عوام جمع ہوئے بھی تو انہوں نے پبلک اور حکومت سے بگاڑ پیدا کر لیا۔ اور وہ کسی خلا کو پُر نہ کر سکے۔

امام احمد کے تلامذہ کی مساعی جمیلہ

یہ ہیں وہ اسباب جن کی بنا پر عوام کی اکثریت نے اس مذہب کی اتباع قبول نہ کی اور حقیقت یہ ہے کہ اگر امام احمد کے اصحاب و تلامذہ ان کے افکار و مسائل جمع نہ کرتے اور احکام فقہیہ کو مدون کر کے اپنے تلامذہ کی طرف منتقل نہ کرتے تو یہ مذہب کبھی کا مٹ چکا ہوتا۔ جیسا کہ شام میں امام اوزاعی کا مذہب اور مصر میں امام لیث کا مذہب فنا ہو گیا۔ پھر اگر ہر دور میں وہ جلیل القدر علماء پیدا نہ ہوتے تو لوگوں کو یہ گرانمایہ علم کی دولت نصیب ہوتی جس کی آج درس و تدریس کر رہے ہیں اور کتاب و سنت کے زیر سایہ یہ فکری شادابی اور حریت طلیقہ نظر نہ آتی اور نہ ہمیں فقہ حنبلی کی وراثت ملتی جو اصلاح اوقاف اور وصایا و مواریث کے سلسلہ میں ہماری مشکلات کا علاج ثابت ہو رہی ہیں۔

مذہب حنبلی کے مراکز

یہ مذہب شروع شروع میں عراق اور ماوراء النہر کے بعض شہروں میں خوب پھیلا بعض اوقات بغداد میں اس نے دوسرے مذاہب پر غلبہ بھی حاصل کیا لیکن اس مذہب کے عوام کے تشدد اور تعصب نے جلد ہی اسے کمزور کر دیا۔ اور اس کے مقلدین کی تعداد کم ہو گئی۔

اب رہا مصر تو یہاں یہ مذہب ساتویں صدی ہجری میں ظاہر ہوا۔ چنانچہ امام سیوطی حسن المحاضرہ میں حنابلہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

دیار مصر میں حنابلہ کی تعداد بہت کم ہے۔ ساتویں صدی ہجری کے بعد تک مصر میں ان کا نشان نہیں ملتا۔ کیونکہ امام احمد تیسری صدی کے رجال سے تھے اور عراق سے باہر ان کا مذہب چوتھی صدی ہجری میں ظاہر ہوا اور اسی زمانہ میں مصر میں عبیدیوں کی حکومت ہوئی۔ انہوں نے ائمہ مذاہب ثلاثہ کے متبعین کو قتل، جلاوطنی اور سخت سزاؤں کے ذریعہ فنا کرنا شروع کر دیا۔ اور مذہب رفض و تشیع کی بنیاد ڈالی۔ آخرکار چھٹی صدی ہجری کے اواخر میں ان پر زوال آیا۔ پھر دوسرے مذاہب کے لوگ مصر میں آنے لگے حنابلہ میں سے جو بزرگ سب سے پہلے مصر میں وارد ہوئے وہ حافظ عبدالغنی المقدسی صاحب عمدۃ الاحکام تھے۔

سیوطی کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری سے پہلے اس مذہب نے ربوع عراق سے باہر قدم نہیں رکھا تھا۔ جب یہ مذہب مصر میں پہنچا تو اس وقت فاطمی حکومت کا دور دورہ تھا۔ اس حکومت کے زوال کے بعد ایوبی سلطنت قائم ہو گئی ایوبی بادشاہ بڑے سخت قسم کے متعصب شافعی تھے۔ انہوں نے دوسرے مذاہب سے جنگ شروع کر دی اور شافعی مذہب کے سوا کسی دوسرے مذہب کو پنپنے کی اجازت نہ دی۔ بجز اس کے کہ اسے عوام سے تائید حاصل ہو۔ مثلاً مذہب مالکی وغیرہ مذہب حنبلی کے یہاں پیرو کار اتنے نہیں تھے کہ ان کا اثر و رسوخ ہوتا اور پھر اس سے قبل چوتھی صدی میں شوافع اور حنابلہ کے درمیان معرکہ آرائیاں بھی ہو چکی تھیں لہٰذا مصر میں اس مذہب کے پھیلنے کی کوئی صورت نہ تھی۔ خصوصاً جبکہ عوام حنابلہ اپنے عقیدہ میں تشدد کی وجہ سے بدنام ہو چکے تھے اور انہوں نے سخت گیری کو اظہار تشدد کا ذریعہ بنا رکھا تھا۔

جب سلطنت ایوبی کا نفوذ کمزور ہونے لگا تو اس مذہب کو بھی مصر میں پہنچنے کا موقع مل گیا۔ چنانچہ الخطط للمقریزی میں ہے:۔

دولت ایوبی کے زمانہ میں حنبلی اور حنفی مذہب کے لئے مصر میں گنجائش نہ تھی۔ حنبلی مذہب اس سلطنت کے زوال پر وہاں چمکنے لگا۔

ان علاقوں میں مذہب حنبلی کے پھیلنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہاں کی اکثریت نے اس مذہب کی اتباع قبول کر لی، نہیں بلکہ اس کے اتباع ہمیشہ کم تعداد میں رہے ـــــــ تیسری صدی کے آخر اور چوتھی صدی میں بغداد کے سوا کہیں انہیں اکثریت حاصل نہیں ہوئی۔ اور آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ فتنہ کے دور میں اس مذہب کے اتباع نے کس طرح شدت تعصب کا مظاہرہ کیا۔ اور لوگوں سے کس طرح شدت وعن[illegible] کے ساتھ پیش آئے۔

علمائے حنابلہ کی اکثریت دمشق اور دوسرے بلاد اسلامیہ میں پھیل گئی۔ پھر انہی علماء نے اس مذہب کی خدمت کی۔ اسے نقل کیا، تشریحات لکھیں اور کثرت کے ساتھ تخریج مسائل کا کام کیا۔

مافات کی تلافی

زمانۂ ماضی میں اگر اس مذہب کے اتباع کم تعداد میں رہے ہیں تو اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ نے عہد حاضر میں اس کی تلافی فرما دی ہے۔ بلاد حجاز کی حکومت کے تمام معاملات کے فیصلے اور مسائل عبادات اسی مذہب کے احکام کے مطابق طے پاتے ہیں۔ اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کی طرف سے گذشتہ محرومی کا یہ بہت بڑا صلہ اور خلعت حسن ہے۔ کیونکہ بلاد حجاز میں تمام فیصلے شریعت اسلامیہ کے مطابق طے پاتے ہیں اور شریعت صرف خانگی معاملات تک محدود نہیں ہے۔ بلکہ حدود و قصاص میں صحیح طور پر شریعت کے مطابق عمل کیا جاتا ہے۔ وہاں شرعی حدود قائم کی جاتی ہیں اور معالم شریعت کا بول

بالا ہے۔ مالی معاملات کے تمام احکام مذہب حنبلی سے اخذ کئے گئے ہیں۔ وہاں ربا (سود) ہر شکل وصورت میں قلیل ہو یا کثیر حرام ہے اور اس کے جواز کے حیلوں میں سے کوئی حیلہ بھی کام میں نہیں لایا جاتا۔ بلکہ اس کے ظاہری اور باطنی دروازے بند کر دیئے گئے ہیں۔

وہاں صدقات اسلامیہ وصول کئے جاتے ہیں اور مال کی زکوٰۃ لی جاتی ہے۔ خواہ چوپایہ جانور ہوں یا زرعی پیداوار ہو یا سونا چاندی اور تجارتی سامان ہو۔ اس طرح وہاں کی شرعی حکومت مستحکم بنیادوں پر قائم ہے۔ ہر بقعہ اور طرف کے لوگ اس کی بہتری کی شہادت دیتے ہیں۔ کیونکہ دنیا کے بڑے بڑے مہذب ملکوں میں کسی کا جان و مال محفوظ نہیں ہے۔ لیکن صحرائے عرب کا یہ حال ہے کہ اگر کسی کی چیز گم ہو جائے تو اسے واپس مل جاتی ہے۔ ایک دو روز سے زیادہ وہ چیز گم شدہ رہ ہی نہیں سکتی۔ اس موقع پر اگر ہم یہ کہیں تو بے جا نہ ہوگا کہ بلاد عرب " مدنیت فاضلہ " کے سب سے زیادہ قریب ہیں۔ کیونکہ ان میں دوسرے شہروں سے عیاشی کم ہے۔ اور اجتماعی جرائم کی تعداد بھی بہت تھوڑی ہے۔ اور پھر ان لوگوں کے اخلاق عمدہ ہیں اور ان کا راستہ سیدھا اور صاف ہے۔ وہاں نیکی کی فراوانی ہے۔ تنا حرباری اور غلبہ شہوانی سے وہ لوگ دوسروں کی بہ نسبت دور ہیں۔

مذہب حنبلی اگر زمانہ ماضی میں کثرت اتباع سے محروم رہا ہے تو عہد حاضر میں تو وہ سعادت مند ہے جس کے تمام احکام جاری ہیں۔ مذاہب اربعہ میں سے کسی مذہب کو یہ رتبہ نصیب ہوا۔

حرمین شریفین اور بلاد حجاز کی طرف نجدیوں نے یہ مذہب پہنچایا ہے۔ جب انہوں نے سلطان شریف سے حجاز کی حکومت چھینی اور اہل حجاز کو دوبارہ احکام دینی سے متعارف کرایا۔ جبکہ وہ زمانہ طویل سے ان کی یاد بھلا بیٹھے تھے۔ آل سعود جو بلاد نجد کی حکمران تھی۔ وہ اسی مذہب کی پیروکار ہے۔ پھر جب عبدالعزیز آل سعود کے بقول تمام بلاد عرب پر اُن کی حکومت چھینی اور البیت الحرام کی دربانی کا شرف حاصل ہوا تو یہ مذہب بھی بلاد حجاز میں ان کے ساتھ آ پہنچا۔

آل سعود کا مسلک

یہ نجدی لوگ حنبلی کیوں ہیں۔ اس لئے کہ یہ وہابی ہیں۔ جنہوں نے عقائد و فقہ میں امام محمد بن عبدالوہاب کا مذہب اختیار کیا ہے جو بارھویں صدی ہجری میں نمودار ہوئے وہ عقائد اور فقہی مسائل میں امام ابن تیمیہ سے متاثر تھے اور امام ابن تیمیہ عقائد میں جمہور مسلمانوں کے ہم خیال تھے جو توسل و وسیلہ کے قائل نہ تھے۔ اور تقرب لموتی سے منع کیا کرتے تھے۔ گو یہ بزرگ اپنی زندگی میں کتنے بڑے پرہیزگار اور اہل صلاح سے کیوں نہ رہے ہوں۔ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ فقہ میں امام احمد بن حنبل کے متبع تھے۔ گو بعض مسائل میں حنابلہ سے منفرد بھی تھے لیکن کسی کے مقلد نہ تھے۔ بلکہ کتاب و سنت کو واجب الاتباع سمجھتے تھے

نجدیوں میں شدت تعصب کا بھی وہی عالم تھا جو چوتھی صدی ہجری میں حنابلہ کے عوام میں پایا جاتا تھا ۔ لہذا جب یہ پہلے پہل حجاز پہنچے اور بیت اللہ کی دربانی کے منصب پر فائز ہوئے تو کبھی کبھی انہوں نے شدت تعصب کا بھی اظہار کیا ۔

سلطان عبدالعزیز کی حسن تدبیر

لیکن ملک عبدالعزیز کی حکمت عملی احسن تدبیر اور جانفشاں کوششوں سے ان میں حدت و شدت کم ہوگئی ہے اور ان کے اندر اوصاف تقویٰ ظاہر ہونے لگے ہیں ۔ ان میں اللہ تعالیٰ نے فضیلت تقویٰ کے ساتھ ساتھ معاملہ فہمی اور محبت و الفت کے اوصاف بھی جمع کر دئے ہیں ۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ ولیّ المومنین ۔

فالحمد للہ علی ذالک

علامہ عمر فاروق ۔ ایم ۔ اے

تمت بالخیر